

قوله يتحقق كل فرد منه بعد الخ اى بعدية زمانية ونسبي التي بها يتحقق اجتماع البين في قبيل تحققها في اجزاء الزمان
 ينقسم في اثباتها على اثباتات بوسطها كما تقر في موضوعها فالمعنى ان العلم المتجدد الذي هو العلم المتجدد هو العلم
 الذي لا يباين فرد منه موضوعه عالمه متحققا وحدوثا بل يتحقق اوله موضوعه ثم يتحقق وجوده زمانا في ذلك الفرد
 قوله بعد العلم الكلي الذي لا يتحقق علم انه لو كان المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي كما توهمه المحشى فلا حاجة الى شرح
 العلم المحضوى الى قوله يتحقق كل فرد منه الخ وايفر يصير قوله ولكن جميع افراد الخ اعلى هذا التقدير بل كل كى في الشارح
 ان يقول المراد بالعلم المتجدد العلم الكلي وهو ليس بالعلم المحضوى بل العلم المحضوى ليس كلى بقدر استنباط ان توجيه كلام
 الشارح بهذا الوجه لا ينطبق على عبارة سوا كان المراد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموضوع البعدية الزمانية او البعدية الزمانية
 قوله مع موضوعه وعالمه الخ اعلم ان الموضوع بالعلم من تمام به العلم وهو ليس الا العالم لا العلم من علم معلوم بل يتحقق
 العلم تعلقا وتوحيها لتعلق باواقع عليه وهذا ان كان نظام اعلى من كذا دنى ممكنه لكن لما توهم بعض الناس انه يتحقق
 ان يكون المراد بالموضوع المعلوم ايضا قوله عالمه شيئا على ان الموضوع بالعلم انما هو العالم لا المعارف فان قلت
 العلم حقيقة ذات اضافية لما يتعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم هو بالاعتبار الاول ضوفا للعالم وبالا اعتبار الثاني بالمعلوم
 ولا امتناع في قيام الاضافات المتغايرة قلنا العلم وكذا اساس الصفات للاضافية لما يتعلق بالفاعل بمعنى قيامها لتعلق
 بالمفعول بمعنى وقوعها عليه والقيام بتجزس الوجود بخلاف الموضوع فما قام به صفة يكون موضوعا بها لان الموضوع لا بد
 وان يكون الصفة موجودة فيه ما يتعلق بصفة تعلقا وتوحيها لا يكون موضوعا بها لعدم وجوده فيه كذا لا يقال للمضروب
 انه موضوع لضرب بخلاف الضارب لو كانت الصفة القائمة بالفاعل الموجودة فيه قائمة بالمضروب موجودة فيه لضرب
 جرحا حدا كثر من موضوع واحد هو كذا بى في محله فان قيل بعض الاضافات كالماسة والموارة والمجورة مثلا انما توجد في
 شيئين لا في شئ واحد قلنا الماسة كذا المجورة والموارة مثلا انما توجد في شئ واحد فاما الماسة مثلا حالة مجورة
 المتماثلين لا في كل منها على حد هذا وان كان مخالفا لما زعم الشارح من امتناع قيام غير المحصل لغيره كنه هو التحقيق كما سيجى ان يتبين ان
 بعض الاضافات قائمة بشيئين فلا يصح ايضا ارادة المعلوم من الموضوع في قول الشارح يتحقق كل فرد منه الخ والا لا يصح
 قوله فيما بعد العلم المحضوى آه اذ لا تغاير بين العلم والمعلوم في العلم المحضوى عنه كما سيصح في الاستدلال على ان المراد
 بالموضوع هو العالم بانه لو كان المراد به المعلوم فلا يخلو اما ان يكون المراد به المعلوم بالذات عند تمام الشئ من حيث
 واما ان يكون المراد به المعلوم بالعرضى الشئ الخارجى على الاول لا يصح قوله يتحقق كل فرد منه الخ والما يتبين من حيث
 وان كانت مقدمة على الفرد في ساحتها قبل الا ان يتحققها ليس مقدما على تحقق الفرد بل تتحققها حين تتحققه على الشئ بل يتم
 ان يتحقق العلم الا بعد تحقق الشئ الخارجى مع ان الامر ليس كذا محضض عليه بانما تتحقق الشئ الاول فيقول الشئ كذا
 وجودا ان خبرها يحدو حدو الوجود الخارجى في ترتيب الازمان وذا مرتبة العلم والى ان وجوده على مقدم عليه تقديره بالذات

وان هذا العلم الحصولي الاحداث اذا تقدم بقدمه مع كل شيء المحصور فاعاد للسلب والاصح ان يرد بها البعدية الذاتية
وهذا مرتبة المعلوم فجزان يرد بالموصوف المعلوم ويصح قوله تحقق كل فرد متلج بلا كلفة ولا تحققي باليه من الاختلال
اما اولها فلا نهم صرحا في الشيء اذ حصل في الزمان وقام به كلف بالغوارض الذاتية وليس شتر صادفيا وتيرت عليه
الانما انما جيت وهذا هو الوجه الذي يجز هذا الوجود الخارج في ثم اذا لاحظ العقل مع قطع النظر عن القسام بالذمن
والاكتفاء بالغوارض الذاتية تغييرا بية من حيث هي هي وليس لها وجودا في كمال العقل وهذا الوجود يسمى وجودا
ظليا فالوجود الاول الصلي في الثاني ظلي اعتباري متوقف على اعتبار العقل متوقف على الاول تابع له كما صرح
كثير من المحققين فلا معنى لكونه مقدا بالذات على النحو الاول من الموجودات اما ثانيا فلانه لما كان الوجود في كل
مساوقا للشخص فمع فاصوة من حيث هي هي الموجودة بالوجود الظلي لا بد ان يكون شخصا افلا معنى للوجود بدون الشخص
فلا يحل اما ان يكون متحد مع الصورة القائمة بالذمن الموجودة فيه بالوجود الذي يجز هذا الوجود احد رجي
او مغايرة لها على الاول تكون ذلك الشخص بعيدة فلا معنى لتقدم احدها بالذات على الآخر وتغاير الاعتبار
بعد اتحاد المصادق لا يجدي في تقدم احدها بالذات على الآخر شيئا وعلى الثاني تكون شخصا آخر بطلانه لا يخفى
اذا حصل في الذمن صورة واحدة بشهادة الضرورة ليس فيها تعدد وتغاير جهلا لكن العقل يضرب من التحليل
الى المسئلة والشخص مصادقا واحدا وحدث قيل ما ذكره المعترض انما يتم لو اريد البعدية الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف
فاما في سخافة اذ لا يتحقق تحقق كل فرد من العلم ببحق الموصوف لوجعية بالذات الا اذا كان بين مصادقها تغاير ذاتي
ولعل هذا ظاهر غري عن تشتم الابانة وغير خاف على المستمع لكلامهم ان التغاير بين العلم والمعلوم عندهم اعتباري وذلك لانهم
صرحوا بان الصورة الحاصلة في الذمن من حيث انها قائمة به ولكن بصفة بالغوارض الذاتية علم ومن حيث هي هي
معلوم فمصادق العلم والمعلوم متحد بالذات على زعمهم انما التغاير بينهما لا اعتبارا وقد جنى الشارح ايضا بهذا التحق
كما سيجي انشاء الله فلا يمكن ان يرد بالموصوف المعلوم من اريد بالبعدية البعدية الزمانية او البعدية الذاتية اذ لا
يتحقق كل فرد بعد تحقق الموصوف ان يكون مصادقا متغايرا بالذات لا يكفي التغاير الاعتباري لتحقيق مصادق احدها
بعد تحقق مصادق الآخر ولو بوجعية بالذات على ذلك ستعرف ان التغاير بين مصادقها اصلا بنا على زعمهم
وانما التغاير بينهما بعد تحقق المصادق فكيف يكون احدهما مقدا على الآخر في الكلام في تحقيق المصداق فاما بعد ان نظر
قوله وان هذا العلم الحصولي آه يعني ان العلم الذي لا يجامع فرد من مع موصوفه اسي عالمه تحققات هي حدود
وان كان مجامعا بقاء ليس العلم الحصولي الاحداث وذلك لما تقرر في مقده من ثبوت ترسبه
العقل المبدئي التي تكون النفس فيها خالية عارية عن جميع العلوم والمعارف مع استبعادها بالادراك
فثبتت هذه المرتبة تدل على ان علومنا بغير ذواتنا وصفاتنا بعد تحقق ذواتنا بعدية بالزمان

[illegible][illegible]

اذ هذا المعنى كما يوجد في الحصول على الحادث يوجد في الحصول على مقتضى ضرورة
اقتناع وجود الحاصل بدون ما يحصل فيه بقى المقسم وهو الحصول على اطلاقه

فما استحق التساخر الوجود الاول المتقدم حصل له الوجود ووصل اليه الحصول من علمته ان كان له علة واما المقدم
يتوسط التساخر بينه وبين علمته في الوجود بل يحصل له الوجود لا عن التساخر وليس يصل الى التساخر الا ما اعلى المقدم ثم ان
كلام الشيخ في هذا المقام كما قال المصنف في المحاكمات لا يخلو عن حشو لانه كان كيفية ان يقول ذلك اذ كان وجوده
عن آخر فلا يستحق هذا الوجود اللاحق وجود الآخر وباقي الكلام حشو لا طائل تحته به من الكلام بالايدي ذكره بهذا المقام
قوله اذ هذا المعنى اه لما كان قولنا شرح تحقيق كل فرد منه بعد تحقيق الموصوف محتمل للوجدين الاول ان يحمل البعدية في قوله
بعد تحقيق الموصوف على البعدية الزمانية ويكون معنى كلامه ما بينه لمشي روح بادي تقيير والثاني ان يحمل على البعدية الذاتية
ويكون معنى كلامه ان المراد العلم المتجدد العلم الذي سخرا لاكتشاف طريق العلم فيه ان يتاخر كل فرد منه عن صفو عالمه
سائرا بالذات وهو ليس الا العلم الحصولي لانه منصفه منصفته الى العالم كالمشجاعة والمخاطبة مثلا فهو فرع لتحقيق موصوفه بخلاف
العلم الحصولي اذ بعض افراده وان كان متحققا بعد تحقيق الموصوف كما سيجي بيانه التاخر لانه كسخر الاكتشاف طريق
العلم فيه ليس له زوايا للبعدية والتاخر هذا كما ستعرف حمل المشي كلامه على الوجه الاول محكم بعد صحة الوجه الثاني مع العلم ان المقسم
على هذا التقدير يكون مطلق الحصولي حادثا كان او قد ياد وهو خلاص مقتضى كلامه فيما سياتي ويمكن ان يقال اه وخلاف
ما صرح به في حواشي شرح التهذيب وانت تعلم انه وان لم يصح حمل كلام الشرح الا على احوال عليه المشي لكن الحق الذي
يجب ان يتبع ان المقسم لتصوره تصديق مطلق الحصولي حادثا كان او قد ياد او لا فلا خلاف مخالفة العلم الحصولي
الحادث بالعلم الحصولي التقدير ليس الا بالهوية الشخصية اذ التقدم والحدوث انما هما من عوارض الهوية واختلاف
الهويات لا يستلزم اختلاف المناهيات فاختلاف العلم بالتقدم والحدوث لا يستلزم اختلاف حقيقة فيكون العلم
التقديم ينظر تصور او تصديقا واما ثانيا فلان صور الاشياء مرشمة في العقول العالية باتفاق الفلاسفة ودار
صور الاشياء فيها يستلزم كون تلك الاشياء معلومة لها علما حصوليا فذلك العلم الحصولي لا يخلو اما ان يكون عامات
اولا فالاول التصديق الثاني التصور هذا اما فادالسا والعلامة مظهرة واما ثانيا فلان قد اتفق الحكماء على ان مقتضاها
الكلية صور اذ كانت اوكواب تنطبع في النفس وتذكرها النفس بالاطور قوة جسامية فلا بد لذكرها من خزانة
سوى الخيال في حفظه للثمن جانرا ثمانا للمحسوسات المعاني الجزئية لطيران الذمير والسيان عليها ولا يمكن ان
يكون خزانة نفسا اخرى لان النفس من حيث هي نفس لا تكون لمعقولات تميز فيها بل على القوة فلا بد من العقل باخترها
في العقل العالية المجردة المترفة عن افق الزمان احوال ان المعاني الكلية المرشمة في النفس قد سطرت عليها الذمير
والسيان فلا بد لها من خزانة ولا يمكن ان يكون خزانة المعاني الكلية قوة جسامية لاقتناع حصول الصورة المجردة في الحواس

ولا يمكن ان يكون الخزانة نفسا اخرى لما عرفت ان النفس من حيث هي نفس لا تكون المعقولات متميزة فيها ^{للعقل}
بل بالقوة فاذا من ههنا موجود آخر متميز فيه هو المعقولات لعقل ليس جسم ولا جاني ولا نفس هو العقل الفعالي ^{الاشبه}
از تمام صور الصواعق والكواكب الكلية في المجردات العالية والمعقول القاطنة اذ الماهول وليس ان يحيط ^{على الصواعق}
بما اترسم من الكواكب القول بارتسام صورها فيها من كون علمها اياها بسفطة ظاهرة لبطولان فالقول العاليية غايتها
بما اترسم فيها من صور الصواعق والكواكب اذ تنويع التعليم مجال فشاها مع الصواعق المحفوظة لتتدبر مع ما وقع الكواكب
المحفوظة على سبيل التخييل وذلك البرزخا من النقص والشرر التي هي من توابع المادة ونحو شيها هكذا تحقق المحقق ^{الدرج}
في حواشي شرح التجربة وغيره على معاصره بانه لا يخاف في ان الخزانة التي فيها الكلام في هذا المقام هي خزانة العلوم
لا المعلوم ولعقل الفعال انما يكون خزانة للتصديقات صادقة كانت او كاذبة لو جعلت وان كانت فيه
هذه التصديقات اذ لو لم تكن التصديقات حاصلة فيه لم تكن خزانة لها ولا بد في التصديق من صدق فيجب على
تقدير كون العقل فعال خزانة للكواكب ان يكون مصدقا بها واجبا عن المحقق المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية
المعلومات ذلك لا يقتضي علم الخزانة بها كما ان ائتمان خزانة لمذكرات الحس المشترك وليس عالما لها ولا يحاط به
خزانة لمذكرات الوجود وليست بمذكرات لما فقوله الخزانة التي فيها الكلام هي خزانة العلوم لا المعلوم ان يراى
انه لا بد ان يكون الخزانة مطلقة مذكرات فتم بل خلافا لتقريبه عندهم من ان المذكر غير الحافظة وان ارادوا ان
هذه الخزانة بخصوصها هي العقل الفعال كك فمفهوم العلم التصديقي خاصته وليست شعري من اين علم
ان العقل الفعال اذا كان خزانة للمعقولات يجب ان يكون مصدقا بها واجبا عن المحقق المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية
المعلومات للوجود الحس المشترك لا يجب ان يكون مذكراتهما واجبا عن المدواني بانه لا معنى للخزانة الاخرية المعلومات
اذا اتقال شخص العلم من المذكرات الى الخزانة محال لانه عرض وانتقال العرض عن موضوعه مستحيل كما بين في محله
فمعنى كون العقل الفعال خزانة للتصديق كونه خزانة لنفس المصدق به والقول بكون الخزانة مصدقة
لما هي خزانة له ليس ضروريا ولا مأمورا عليه البرهان بل لا يجب ان يكون الخزانة مذكرات لما هي خزانة له
يجب ان يكون ما في الخزانة مطابقا لما في المذكرات في نحو العلم فالواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم لا حفظ
نحو العلم بل حفظ نحو العلم محال كما عرفت من ههنا ظهران بالاقبال الشارح في حواشي شرح التمهيد متفرضا على المحقق
المدواني بما محصله ان حاصل في المذكرات هي الكواكب بما هي مصدقة بها فلو كانت الكواكب تتم في العقل الفعال بما هي
متصورة بليز عدم المطابقة بين الخزانة وبين ما هي خزانة له على ان الكلام انما هو في طرمان الماهول وليس ان على تصديق
الكواكب بما هو تصديق فيلزم تحقق تصديق الكواكب في العقل الفعال بحيث لا يمكن الماعرفت انه لا يجب المطابقة بين
وبين ما هي خزانة له في الحثيات كلها بل لواجب للخزانة انما هو حفظ نفس المعلوم ان كان نحو تعليق العلم فمختلفا

وهو خلاف مقتضى كلامه بقية هذا ويمكن ان يقال كما سنبين

لغة

ومن العجائب في هذا المقام ما قال صاحب الافق ابيرج اما النسب العقدي في العقول العالية والاولى العلية
هي المراتب الشاهقة المرتفعة عن افق الزمان فامرنا في الصدق ارفع واعلى عن ذلك كلمة فان علم الانوار العقلية والاعلى
النورية حل من ان يوصف بالصدق وانما هو قرح الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق المطابق للواقع الذي
هو الصادق والمتحقق انتهى ذلك لان ابداهة العقلية النيرة المأقوفة شاهدة على ان القضايا المنطبعة في العقول العالية لا
عرجانها بانطباعها فيها موشى بان نسخها عنها احتمال الصدق في الكذب فكيف نطق انها متعالية عن الصدق بل
قد عجزت هذا القائل في القسبات بان نفس الامر عبارة عن كون الشيء مستحقا في حد نفسه لا باجتماع من العقل بان الصدق
مرتبته في العقل لفعال بها هي تحققة في حدود نفسها حيث قال اعتبار نفس الامر هو اعتبار كون الشيء مستحقا في نفسه لا باعتبار
من العقل سواء كان مستحقا لا لفعال العقل في لوح الذهن ام في متن الخارج والصادق مرتبته في العقل لفعال
بها هي مستحققة في حدود نفسها انتهى فلا مجال له لانكار انصاف العقول الصادق المرتبته في العقل لفعال بالصدق
لاية عبارة عن مطابقة النسبة الحاكية لما عليه الامر في نفسه ثم ان القرينة المستقيمة قاضية بان صدق الصادق
غير منوط بغير ما عاليا كان اوسا فلا وكيف يجوز تعليق صدق العقل القائل البارى سبحانه وحب ان شريك مقتضى
العقول العالية ممكنة مثلا بوجوب العقول العالية المتقدم وجوب سبحانه وتعالى شريكه وان كان تلك العقول على وجود
الاسما على القول بالحدوث الدهري كما ابتدعه القائل واما راجعا فلما افاد بعض المحققين ان القضايا معلومة
للمبادى العالية باتفاق الفلاسفة والافرنجيهل والقضايا منها صادقة ومنها كاذبة فانما ان يصدق للمبادى
العالية بمطابقة القضايا الصادقة للواقع فيكون علومها تصديقات اولافيلزم الجمل المركب تصدق استبان
بما ذكرنا ان العلوم القديمة لقنورات وتصديقات حقيقة وان لم يطلع على علومها لفظا للتصور والتصديق
فالقسم للتصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان او قديما فاقم ولا تنزل فان المقام من الالاقدم
قوله وهو خلاف مقتضى كلامه ان في كلامه فيما سيجي ويمكن ان يقال انه بان العلم الذي هو المقسم للتصور
والتصديق في فواتح كتب المنطق يليق ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانها
لان الغرض في المنطق معرفة طرق اكتساب التصورات والتصديقات فغرض المنطق لا يتعلق الا بالعلم الذي
يكون كاسبا ويكتسب وبديهي ونظريا وهو ليس الا العلم حصولي الاحداث كما هو الظاهر من فحواه لا اودة ابداعية
خلاص مقتضى ذلك الكلام بل ارباد على تقدير ارادة البديهة الذاتية يكون مقسم للتصور والتصديق مطلقا حصولي
حادثا كان او قديما والعلم الذي له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية وانحصار به ليس الا احداث من الحصول
لكن على عليه على هذا التقدير ان انحصار العلم الذي هو مقسم للتصور والتصديق بالاكتسابات التصورية والتصديقية

وأيضا ما به ما قال في بعض تعليقاته من أن كلامه لم يهتد بهما يدل على أن الانقسام
إلى المتصور والمصدق على أنه تخصيص أي تخصيص المصنف بالمتصور في الحادث

في غير المنع بل في حيز البطلان ولا يلزم من تعلق الفرض العلمي بالعلم المحصولي الحادث أن يكون هو المقسم للمصنوع
والمصدقين إذ كون العلم تصورا وتصديقا غير مربوط بالحادث كما عرفت وأن جعل الإشارة إلى الدليل المشهور على أن العلم المحصولي
القديم والعلم المحصولي المتصفان بالبداهة والمنظرة فيرجع محصل ذلك الكلام إلى أن المقسم بالبداهة والمنظرة
ليس العلم المحصولي الحادث وإنما العلم المحصولي القديم والعلم المحصولي مطلقا حادثا كما كان وقد يافلا يتصفان بالبداهة
ولا بالمنظرة وعلى هذا التقدير إرادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً لمقتضى ذلك الكلام إذ ذلك الكلام على هذا التقدير لا يدل على
اختصاص مقسم التصور والمصدق بالعلم المحصولي الحادث لكن جعل ذلك الكلام على هذا المعنى لا يخالف عن البداهة ولا خلاف
توفر ما بعد العلم الذي هو مورد التقسيم في فواتح كتب المنطق أنه يدل على أنه ظاهرة على أن المقصود منه بيان أن مقسم التصور
والمصدقين ينبغي أن يكون كائنا وكتبها وبديها ونظرا ولا بالذات كما سيبيده الشيء وإنما ما نينا فإما قولنا ويمكن يأتي
عن الحمل على هذا المعنى إذ القول بكون العلم المحصولي الحادث مختصا بالاكسابات التصورية والمصدق بقتة ضروري للمعقول المختص
فإن قلت المتعبر عن الشارح في موارد التقاسيم مطلق الشيء الذي هو موضوع المهمة لا الشيء المطلق الذي هو موضوع الطبيعة
كما صرح به في حواشي شرح التهذيب الأحكام الثابتة للأفراد ثابتة لمطلق الشيء فالقسمة إلى البداهة والمنظرة والآثار
بما للذات المحصولي الحادث ثابتان لمطلق المحصولي القديم فمطلق المحصولي القديم ينقسم إلى البداهة والمنظرة فمقتضى ما إذا عرفت
هذا فنقول إرادة البعديّة الذاتية ليس خلافاً لمقتضى كلامه يمكن أن يقال أنه إذ لو أريد البعديّة الذاتية يكون المقسم
مطلق المحصولي وكلامه لا يقتضي إلا أن يكون المقسم دخل في الاكسابات وخصها صحتها لمطلق كالحاصل في غير ذلك
قلت الحكم الثابت للفرد أنا يثبت للطبيعية في ضمن ذلك الفرد كحما يثبت للانقسام والآثار في ضمن فرد صحتها
يثبت عدم الانقسام عدم الآثار في ضمن فرد آخر والشر أن العام على الأحكام المتناهيّة في خصها صحتها العام بمعنى
خصها صحتها ليس اختصاصا للعام حقيقة فلو أريد البعديّة الذاتية يكون المقسم مطلق المحصولي وليس دخل في الاكسابات وخصها صحتها
الاجتماع بنوع منه وهذا ليس خلافاً لخصها صحتها في الحقيقة على أن فواتح الشارح في حواشي شرح الموقف أن المتعبر
في موارد التقاسيم شيء لمطلق الشيء وإنما قال في حواشي شرح التهذيب قال توجيه الكلام المحقق الدواني
قوله وأيضا ما به ما قال الشارح في حواشي شرح التهذيب بعد نقل كلام المصنف هذا هذا الكلام كما أراد تدل على
أن الانقسام إلى التصور والمصدق على أنه تخصيص أي تخصيص المصنف للمعقول الدواني في حيز ما لم يثبت عنده اختصاص
والمصدقين بالعلم المحصولي الحادث كما قال في حواشي شرح التجريد أن العقل المتفاني خزانة لمعقولات كلها شأنها مع التصورات
المتفاني والمصدقين معا ومع الكوارب كحفظ فقط اختار أن الانقسام إلى البداهة والمنظرة على أنه تخصيص في علمه على تقدير

التحصيل من مرتبة في العلم بالعلم المحصولي واجادته على النحو الذي ذكرنا وفي التصور والتصديق بالتصور والتصديق
 الحادثين مرتبة اخرى انتهى بالكلام نفس على ان لم يتصور والتصديق عن اليقين في زعم الشارح هو حصولي احادته
 فلا بد ان يراو بالبعديتها هما البعديّة الذاتية ليحصل التوافق بين كلاميه ما قيل ان الشارح حمل كلامه المحصولي على
 شرح التهذيب على ما هو المشهور من ان مقسم التصور والتصديق هو العلم المحصولي احادته وحمله عليها على ما هو
 من ان العلم المحصولي القديم لا يكون تصور او تصديقا فقيمه او لا ان كون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا
 وان كان حكاكما عرفت لكن الشارح مقرر على ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي كما يظهر بالمرآة
 الى اقسامه والتامل فيها فكون العلم المحصولي القديم تصورا وتصديقا ليس تحصيليا عنده وثانيا انه غاية ما يلزم
 دفع التناقض والتدافع بين كلاميه لا دفع ما يلزم هناك على المحقق الدواني من يلزم من التحصيل من مرتبة لا يربطه
 لواريد البعديّة الذاتية من قوله بعد تحقق الموصوف يلزم التحصيل من مرتبة على المحقق كما يلزم هناك على المحقق الدواني
 والتحصيل من مرتبة او مرات وان كان غير شنيع الا ان الشارح يستلطف عنه بانف شائع وشيخ علي بن
 يترك التحصيل من مرتبة في تقسيم العلم او التصور والتصديق الى البدوي والنظري تشبيعا بليغا وقديرا ان عرض
 الشارح في حاشي شرح التهذيب بيان حقيقة الحال اى على تقدير كون علمه التحصيل بالاحادته الانقسام الى
 البدوي والنظري يلزم التحصيل من مرتبة وليس غرضه الا لزام على المحقق الدواني اذ الاشتباة فيه عند نفسه وقت في
 واقول انت تعلم انه لو سلم انه الاشتباة فيه عند الضرورة في زعمه فلا يربط له الا يقول يكون العلوم القديمة
 وتصديقات بل يزعم ان التصور والتصديق قسمان للحادث من الحصولي ويشنع على من يقول يكون العلوم القديمة
 تصديقات ثم تصديقات كالمحقق الدواني وغيره تشبيعا بليغا وبذا غير غرضي على التامل في كلامه فما التحصيل الذي يلزم هناك
 على المحقق الدواني ليس ويراعه وان كان ضروريا في الواقع فما ذكره هناك لزام عليه بالارباب وان كان ذلك
 الا لزام لغوا في الواقع فالحق في دفع التدافع والتناقض بين كلاميه ان حمل البعديّة عليها على البعديّة الذاتية كما
 المحشى وحمل هو حمل الصحيح لكلامه او لا فلانه لو حمل البعديّة على البعديّة الذاتية يكون مقسم التصور والتصديق سطحي على
 حاشا كما ان وقديرا يلزم التحصيل من مرتبة بعد اخرى عند تقسيم العلم بالتصور والتصديق الى البدوي والنظري يتجوز ان يشنع جدا في زعمه
 فان قلت يلزم التحصيل من مرتبة على تقدير ارادة البعديّة الذاتية ايضا او المتجدد بمعنى الاحادته الذي لا يفي
 مجرور بحضور قديم آخر قلت ليس معنى المتجدد احادته فقط حتى يكون قوله لا يفي فيه مجرور بحضور قديم آخر يلزم التحصيل
 من مرتبة بل المراد بالمتجدد حصولي احادته كما يصحح المحشى ويهودان كان قديرا واحدا للكتبه فاقدم القديرين اعني الحصولي
 واحادته فان قيل لو كان المراد بالبعديّة البعديّة الذاتية لكان اللفظ كما ان البعديّة الذاتية كانت ظاهرة من المتجدد
 يقال المتبادر من المتجدد ليس الاحادته فقط لا احادته الذي يتحقق كل فرد منه بعدة من الموصوف ما ثانيا فلان

ما فيه مفصلا وانما في ما بينه بقوله ولا يصدق كل بعد آه وتقريره ان معنى قوله لا يكفي فيه مجرد الحضور الذي يمكن فيه
 والكل لا يكفي وهذا لا يصدق على العلم الحسولي القديم اذا حضور على نحوين حضور عند الحواس التي هي آلات الادراك
 الخريات عند الفلاسفة وحضور عند المدرك لما كانت العقول العالية بمنزلة عن الحواس التي هي قوى جسمانية
 فلا يمكن فيها الحضور عند الحاسة صلاحي الحضور عند المدرك فان قيل ان الاشياء انما تحضر عند علمها
 الحياطة فلا تكون الاشياء حاضرة عند حصول الانها ليست عللا جاعلة باتفاق الفلاسفة بل انما يكون حضورها عند
 بواسطة ارتباطها بغيرها لا يصدق على العلم الحسولي القديم انه لا يكفي فيه مجرد الحضور بهذا المعنى جهلا اذ لا يمكن
 للحضور على هذا التقدير فلا يكون الصفة عامة من الموصوف ان قيل ان الاشياء تكون حاضرة عند العلم التي
 وسائط في الحقيقة بغيرها كما يفهم من كلام الشيخ المقتول تكون الاشياء حاضرة عند ما لكن لا يصدق ح انما لا
 فيه مجرد الحضور بهذا المعنى الكفاية هذا الحضور لاكتشاف وبالحجة لا احتمال في العلم القديم لتحقيق الحضور عدم الكفاية
 ولعل وجه البعد المشار اليه بقوله كل بعد آه ان المتبادر من قول المصنف لا يكفي فيه مجرد الحضور ان لا يكون مجرد الحضور
 كافي فيه بل يحتاج الى حصول صورة المدرك في المدرك سواء كان الحضور متحققا ولا يكون كافي اولا لا يكون متحققا
 اصلا وذلك لان الشيء واراد على كفاية مجرد الحضور وهذا الشيء يتصور على نحوين الاول يتفي الحضور ولا شيء
 يتفي الكفاية مع تحقق الحضور فعمل كلام المصنف على ما حل عليه لمشي لا يخلو عن التكلف البعد اقول ومع هذا البعد
 لا يتم الا اذا ثبت ان العلوم الحسولية القديمة منحصرة في علوم العقول العالية بما سوى اشياء وصفاتها واما لو كانت
 علوم الافلاك اية حسولية قديمة كما هو مذموم محقق المشابيه فلا حدان يقول ان الاشياء باعتبار الحوادث والمقابلة
 والوضع حاضرة عند نفوسها المنطبعة ولا يكفي هذا الحضور لاكتشاف اذ النفوس المنطبعة الفلكية قوى جسمانية بمنزلة
 قوة الخيال فيها كما هو محقق الطوسي والمدرك بالتحقيق نفوسها الكلية المجردة كما تقر في مقرة فقد صدق على
 العلم الحسولي القديم بقوله لا يكفي فيه مجرد الحضور بالمعنى الذي تشبهه لمشي فلم يتبق لصفة مساوية للموصوف في كونه
 توجيه لمشي بانه ان كان المراد بقوله لا يمكن فيه الحضور ولكن لا يمكن ان يكون في بعض افراده حضور ولكن لا يكفي فهو
 صادق على مطلق الحسولي بل على مطلق العلم اية فيلزم كون المقسم اعم من الحسولي اية وان كان المراد به ان يكون في
 جميع افراده حضور ولكن لا يكفي فهو خير صادق على جميع افراد العلم الحسولي احداث اية كالمعلم المتعلق بالصفات الكلية
 فيلزم كون المقسم خاص من الحسولي احداث اية واقول ان الايراد يخفف جدا لانا نتحاشى الاول ونقول
 ما يمكن في بعض افراده حضور ولكن لا يكفي لا يصدق بالذات الا على العلم الحسولي احداث اية مطلق الحسولي
 او مطلق العلم فلا يصدق عليه ذلك باعتبار تحققه في ضمن الحسولي احداث فلا يلزم كون المقسم اعم من لو صدق عليه
 ذلك قطع النظر عن تحققه في ضمنه اية كان المقسم اعم بل ارب وحكم الفرد وان كان منسب الى الطبيعة لما اخذ

وكذا بان الثابت بدليل المتصور انما يخصيص بالخصوصى واما بالحدوث الغير
فكلانا نقول حاصل كلام المتصور ان المقسم صحيح ان يكون هو الحصولى الحادث

لا بشرط شئ لكن انتساب الحكم الثابت للمفروض من حيث الخصوصية الفردية الى الطبيعة من حيث هى ليس الا بالعرض
فانصاف العلم الحصولى الحادث يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن ان يكون حصولا مطلقا
او مطلقا العلم بهذا المعنى حقيقة وبالذات بل انما يستلزم تصادفه بالعرض بالتبع فلا يلزم كون المقسم اعم من الحصولى الحادث
كما لا يخفى ولو كان انصاف مطلق الحصولى او مطلق العلم يكون بعض افراده بحيث يمكن فيه الحصول ولكن لا يمكن ان يكون
ضمنا للحصولى الحادث مستلزما لكون مطلق الحصولى او مطلق العلم مقسما لزم على كل من يقول بكون الحصولى الحادث مقسما للخصوص
والتصديق ان يقول بكون مطلق الحصولى بل مطلق العلم مقسما لهما بل مقسما للبدهى والنظري ايضا والتبر ان الحكم الثابت
للمفروض من حيث هو لا يثبت للمطلق الا بمعنى انه ثبت لبعض افراده فلا يصح جعل المطلق مقسما للاجتماعين وما قيل ان
بامكان الحصول عند الحاجة ان يمكن الحصول فى جميع افراده بالنظر الى العالم وهو صادق على علم الكليات ايضا ويمكن
للعالم ان يحضر حضورا لا يمكن بان يوجه حواسه اليها لكن التصور فى المعلوم حيث يمتنع حضوره عند الحواس ففيله ان
بامتناع حضور الكليات عند الحواس ان حضورها عند بامتنع مطلقا فلا يمتنع بطالانه اذا الكليات حاضرة عند الحواس
فى ضمن الخبريات قطعا الا ترى انه يحصل صورة الانسان فى مجمع النور احسن المشتركة فى غرض حصول صورة زير مثلا
فلا امتناع بالقياس الى طبيعة المعلوم بل لا امتناع الا ان قبل العالم وذلك لان ادراك الحواس على بعض المدركات
كما تقر فى مقرة فلا يمكن للعالم ان يوجه حواسه الى الكليات صلا وان كانت الكليات حاضرة عند بانى ضمن الاشياء
وان يذهب الى الكليات بما هى حى يمتنع ان تتحضر عند بانى لم يكن حى القول بان العالم يمكن ان يوجه حواسه الى الكليات لكن
التصور فى المعلوم يتكلم محض انما ان حصول الكليات بما هى حى يمتنع عند الحواس لك توجيه الحواس اليها يمتنع كما لا يخفى
قوله وكذا بان الثابت ان معارضة اخرى جعلها ان دليل المقسم وهو قوله لان التصور حصول صورة الشئ
فى العقل والتصديق يستدعى التصور الذى هو هذا لا يقتضى الاستخصيص المقسم بالحصولى فقط ولا اشعاره بالحادث
اصلا فلا بد ان يراى بابعدية البعدية الذاتية حتى يطبق الدليل على الدعوى ولو اريد البعدية الزمانية يلزم عدم
تأمية التعريب وحسب عن هذه المعارضة بوجوه منها ما قال الحشى وسيجيى باله وما عليه ان تأمرا عند تعاضل
ومنها ان المتبادر من حصول الصورة حدوث القوة وفيه ان تبادر الحدوث من الحصول فى حيز المنع
ومنها ان علوم العقول العالية حضورية مطلقا كما ذهب اليه الشيخ المقتول وحيث خسر التصور والتصديق فى العلم
الحصولى الحادث لكن لان الحدوث بخلافه كما يتوهمه اقبال الحشى بل لان التصور والتصديق قسما للحصولى
والحصولى لا يكون الا حادثا ويرى على هذا التوجيه انه لا يتم الا اذا ثبت ان المقصر قائل بكون علوم العقول العالية ولا فلا

والأصح الاختصار فيها لأن التصور هو حصول الصورة في العقل والتصديق لا بد له منه والحضور
وكذا الحصول القديم ليس على هذا الدبرين أما الأول فلا يتفاد حصول فيه أما الثاني فلأن المتبادر المتعارف
من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن كيف واجهوا جميعا على اختصاص التصور والتصديق بالحضور
ولذا شاع الحديث لفظة على المحقق الدواني في تعليلاته وعرفوها بحصول الصورة في العقل فقط ومعكم
فلو لم يتبادر ولم يتعارف لم يكن تعريفهم بالغاصد على الحصول القديم أيضا والمصنفين منهم
حضورية ولم يثبت بعد بل قوله وعلم المجردات بانفسها يابى عنه والألم لم يتخصص في شيء كذا إذا وبعض المحققين قد ساء
قوله والأصح الاختصار الخ أنت تعلم أنه على تقدير تقسيم المقصود انما هو اختصاصه في التصور
والتصديق هو حاصل لأن التصور عبارة عن حصول الصورة والتصديق يستدعي تصور ذلك في شئيل الحادث القديم
نعم لو كان المقصود اختصاصه في البديهي والنظري لم يصح البتة على تقدير كون المقسم مطلقا كالحصول في
قوله فلان المتبادر الخ هذا التبادر غير مسلم عند من يرى العلم القديم تصورا وتصديقا بل المتبادر من العقل عنده هنا ليس
مطلقا ومع ذلك فالحديث مخالف لما صح الشرح في حواشي شرح التهذيب من أن المراد بالعقل ههنا الذي بمقابلته الخ
وهو يسمي أشاعرها كما صح بعض الأعلام ولما يظهر من كلامهم في المحاكات أن المراد بالعقل القوة النظرية التي للنفس
قوله كيف واجهوا جميعا آه انتقاد هذا الإجماع انما هو في زعم الشارح والحديث والأفا المحققون كلهم اجمعوا على
أن قسم التصور والتصديق مطلقا حصولي حادثا كان او قديما كما يظهر من تتبع كلامهم ولو سلم انتقاد الإجماع
على ما ذكره الحديث فلا عذر له بعد قيام البرهان على أن التصور والتصديق قسمان لمطلقا حصولي حادثا كان او قديما
قوله ولذا شاع الحديث آه حال تشييع الشارح على المحقق الدواني في حواشي شرح التهذيب ان تسمية العلوم القديمة
تصورات وتصديقات مخالف لما عليه الجمهور فانهم لا يسمون العلم القديم تصورا وتصديقا وانت تعلم
أن هذا التشييع من قبل المؤاخذات اللفظية فان غرض المحقق الدواني أن العلوم القديمة تصورات وتصديقات
حقيقية وان لم يطلق على علومها لفظا التصور والتصديق لأن الكلام ليس إطلاقا للفظ بل في تحقق معنى كالأز
في تحقق معنى التصور والتصديق في علومها كما عرفت اللهم الا أن يتكبد كون العلوم القديمة حضورية طلقا
قوله فلو لم يتبادر آه يعني أن الجمهور اتفقا على اختصاص التصور والتصديق بالعلم حصولي الحادث عرفوا التصور حصول
صورة الشئ في العقل فقط والتصديق بحصول صورة الشئ مع الحكم فلو لم يتبادر العقل العقل الشئ في مقتضى تعريفهم
على الحصول القديم الذي لا يكون تصورا ولا تصديقا وقد عرفت أن القول اتفاقا جمهورا على اختصاص المقصود
بالعلم الحصولي الحادث غير تام بل الظاهر من كلام الجمهور من المحققين أنهم اتفقوا على كون التصور والتصديق قسمين
من مطلق الحصولي حادثا كان او قديما مع لو كان المتبادر من العقل هو الجوهري المجرد والمتعلق بالبدن لم يكن تعريفهم جامعاً

حيث لم يوجد في كلماته في اى موضع ما يرمى الى المخالفة حتى يحل كلامه بهنا على خلافه وانما اكتفى في
نفي الدين على الاول حاله على المقايضة وتمامه على الفطرة الواقعة فافهم فانه من خواص هذا التسليم
قوله وهو ليس الا العلم حصولي انحصار الشيء في الاعم لا يثبت في انحصاره في الاخص
قوله حيث لم يوجد في كلماته اهـ هذا لا داعر عجيب جدا لعل المحشى لم يتيسر له الرجوع الى كتب المصريح
قوله وانما اكتفى في نفي الدين اهـ جواب معارضة بما يورد بهنا ويقال قول المصريح العلم بخصوصي لا يكون
بحصول الصورة نص على ان مقصوده اخراج العلم حصوري عن المقسم لا اخراج العلم حصولي القديم ولو كان مراده
ما ذكره المحشى من تخصيص المقسم بالحصولي لكان الواجب عليه اخراج العلم حصولي القديم من العلم حصوري لا العلم
الحصولي القديم تصوره وتصديق عند كثير من المحققين لم يذهب احد الى كون العلم حصوري تصوره وتصديقاً حال كونه
انحصاراً اكتفى على اخراج العلم حصوري حاله على المقايضة واعتماداً على الفطرة الواقعة وانت تعلم فاني هذا الجواب
من الوجهين استخافه او مقايضة العلم حصولي القديم على العلم حصوري غير صحيح صلا اذ العلم حصوري خارج عن المقسم كما جاز
العلم حصولي القديم فقياس احدهما على الاخر قياس مع الفارق ولعله انما اكتفى على اخراج حصوري اعتماداً على فطرة المحشى
والا فلان ظاهر ان لا يكون تاركاً لما يسميه مشتقاً بما لا يعنيه ثم ان لفظة الدين لا تعني في هذا المقام صلا لان في اللغة العادة
فيكون معنى قوله انما اكتفى في نفي الدين انما اكتفى في نفي العادة وهذه الحظا ليس تمام معان محصلة النفي بهذا كلامه ثم هو
ان ليل المصريح وقوله والعلم حصوري اهـ وان كان لا يقتضي كل منهما الا تخصيص المقسم بالحصولي فقط لكن قوله العلم المتحد
صريح في ارادة الحادث ولو لم يكن مقصوده تخصيص المقسم بالحصولي لكان لكان ان يقول هو العلم الذي لا يكفي فيه وجود
وان قيل المراد بالمتحد والحادث بالذات يقال مع كونه متكاملاً لا يعنى لهذا القيد فائدة بل يصير لغيره انحصاراً كما لا يخفى على المتأمل
قوله انحصار الشيء في الاعم اهـ جواب سوال تقويم السؤال انه لو كان مراد الشارح بالبعدي في قوله بعد تحقق الموصوف
البعدي الزمانية فقد كان الواجب عليه ان يقتيد قوله وهو ليس الا العلم حصولي بالحادث فان في مقام التقييد بالقديم
اذ لم يكن احدهما مغنيا عن الاخر لا بد من اظهارهما معاً اذ قد اطلق حصولي ولم يقتيد به بالحادث فعلم ان المقسم عنده
منحصر في العلم حصولي والا فلا وجه لترك القيد الاخر عنى الحادث وحاصل الجواب ان المقسم لتصديق لما منحصر
عنده في العلم حصولي الحادث منحصر في العلم حصولي الاخر اذ لا منافاة بين انحصار الشيء في الاخص وانحصاره في الاعم بل
انحصار الشيء في الاخص تلزم لانحصاره في الاعم اذ لا محذور في انحصار الشيء في الاخص عدم انحصار شيء الاعم ومن بهنا ظهر سقوط
ما قيل ان انحصار الشيء في الاعم وان كان لا ينافي انحصاره في الاخص الا ان انحصار شيء في الاعم لا تلزم ان انحصار شيء في الاخص لا يستلزم
تلازم مع ان انحصار شيء في الاعم من حيث هو كما ان انحصار شيء في الاخص قطعاً فان قيل انحصار شيء في الاعم من حيث
تحققه في الاخص لا ينافي انحصاره في الاخص مع كون لفظ لا ينافي على هذا التقدير لفظاً بلا معنى هذا ليس انحصاراً في الاعم فافهم

والفائدة انما نظم الشرح والمتمن قوله اذا العلم المختص بالعلم المتعلق بالصورة العلمية وان كان نفسه مستحقا بعد
 تحقيق الموصوف لكن ليس امرا كليا الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بهذه المفهوم الكلية فوهم حصولها في نفس
 وقيل ان المراد بالفرد النوعي ليس بالعلم بالصورة العلمية فرد نوعي وانما فرد شخصي وان المراد من البعدية المذكورة
 بعدية تكون لنفس طبيعة ذلك الفرد والبعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كونها حصولا لبا ليس

قوله والفائدة آه يعني ان الفائدة في ترك قيد الحوادث ان يتجدد نظم الشرح والمتمن ان نظم المتن من نظام على
 المقسم في حصوله بعد التامل يظهر ان غرض المقسم المقسم في الحصول الى الحوادث ان تعلم انه لا يتجدد نظم الشرح
 والمتمن بهذا النحو الا اذا كان غرض المقسم تخصيص المقسم بالحصول الى الحوادث كما توهمه الحاشي اما لو كان غرضه تخصيص
 فقط كما ينصح بوليده وقوله والعلم حضورى آه فلا يتجدد نظم الشرح والمتمن الا اذا لم يكن المراد بالحصول في قوله و
 ليس العلم الحصولى الحصول الى الحوادث او على تقدير اعادة الحوادث من الحصول الى الحوادث الا فى اللفظ والمقبر انما هو
 قوله اذا العلم المتعلق ان لما كان قاتل ان يقول ان العالم المتجدد والبغنى الذى منه الشرح وان لم يصدق على العلم المتجدد
 مطلقا لكونه يصدق على العلم المتعلق بالصورة العلمية انه يتحقق كل فرد منه بعد تحقيق الموصوف او يتحقق الصورة العلمية لكونها علما
 حصوليا متوقفت على تحقق العالم ووجوده والعلم المتعلق بها عينها اذا ما اعتبر تحقيق كل فرد منه تحقيق الموصوف
 مع انه علم حضورى لما تقرر عند علم ان علم النفس انها وصفاتها علم حضورى اجاب الحاشي بان المراد بالعلم المتجدد
 الكلى والعلم المتعلق بالصورة العلمية ليس امرا كليا الا افراد بل هو جزئيات متعددة واما العلم المتعلق بالمفهوم الكلى للصورة
 العلمية فهو علم حصولى او علم الكليات لا يكون الاحصوليا فلا وجه للنقض اصلا وفى هذا الجواب انظار الاول انه ما اذا
 اراد بعدم كون العلم المتعلق بالصورة العلمية امرا كليا ان اراد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية ليس امرا كليا مسلم
 لكن لا يجزى شيئا لان النقص ليس بالعلم المتعلق بالصورة العلمية الشخصية وان اراد ان القدر المشترك بين العلوم الخاصة
 المتعلقة بالصورة الشخصية ليس امرا كليا فان اراد ان ليس كليا اصلا لا اذاتيا ولا عرضيا فلا يخفى بطلانه اذ القول
 بكون العلم المتعلق بالصورة العلمية جزئيات متعددة مستلزم للقول بكون القدر المشترك بينها كليا غاية الامر انه يكون
 كليا عرضيا لما تحته من الافراد وان اراد ان ليس كليا اذاتيا لكون هذه الافراد متعلقين متخالفين فليس يمكن ترجيح حصول
 ح الى ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ليس كليا اذاتيا لما تحته من الافراد بل العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة الشخصية متعلقين
 متخالفين وليست مشتركة في ذاتي وظاهره انه لا ينطبق على السؤال الثاني ما قال بعض المحققين قد مر بما حصله
 ان العلم الحصولى انظر ليس بكل بل هو صورة شخصية قائمة بخصى او نفس شخصية واما المقدار المشترك بين
 فهو وان كان كليا لكن القدر المشترك بين العلوم الحضورية المتى هي عين هذه الصور انظر كل ودعوى الكمية
 بالعرض في العلوم الحضورية فقط بعد تسليم الاتحاد والذاتى بين العلم والمعلوم في الحضورى غير صحيح لان نفس تلك الصور

حصولية وحضورية فلو كان القدر المشترك في اجتماعهما يكون عرضيا في الآخر ايضا بلا تفرقة قال بعض فلفظ
 كلام الشارح انه قد ثبت في محله ان الاحضور للكلية انما احضور لاشخاصها فان القدر المشترك بين العلوم المتعلقة
 بالصورة العلمية وان كان كلياً لكنه ليس علماً حضورياً بل علم حصولي ونحن نقول ان اريد به م كونه القدر المشترك
 بين العلوم المتعلقة بالصورة العلمية علماً حضورياً انه ليس منشأً للاكتشاف منسلاً لكن القدر المشترك بين هذه العلوم ليس
 علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى اذ الكلي بما هو كلي ليس قائم في الذهن قياً اصلياً امي قياً ما هو مناط الاتصاف
 بل العلم الحصولي بمعنى نشأ الاكتشاف ليس الا الصورة الشخصية القائمة بنفس شخصية او شخص الملكية المتعلقة بالحوادث
 الذاتية وان السبب بان العلوم الخاصة المتعلقة بالصورة العلمية ليست افراداً لهذا المفهوم الصادق هو عليها صدقاً عرضياً
 والعلوم الحصولية افراداً للمفهوم الكلي المشترك فيها فلا يخفى بطلانها اذ كما ان العلوم الحصولية مندرجة تحت القدر المشترك
 بينها ك العلوم الحصولية مندرجة تحت هذا المفهوم الكلي بلا فرق وقد عرفت ان القول بكون القدر المشترك ذاتياً
 في احد هاتين الاخر غير صحيح اذ هذه العلوم حصولية وحضورية ايضا فان كان القدر المشترك في احد هاتين ذاتياً كان
 ذاتياً في الآخر ايضا وان كان عرضياً في احد هاتين كان كذلك في الآخر ايضا والحاصل ان القدر المشترك بين هذه العلوم
 كما انه ليس علماً حضورياً بمعنى انه ليس منشأً للاكتشاف ك ان ليس علماً حصولياً ايضاً بهذا المعنى كما يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية باعتبار ان افرادها القائمة بالعالمين علم حصولي كذا يصح إطلاق العلم الحصولي
 على القدر المشترك بين العلوم الحصولية ايضاً بهذا الاعتبار لثبات ان العلم المتعلق بالصورة العلمية متجدياً واما اعتبار
 وادراك هذا العلم جزيئياً خارجاً عن المقسم بقيد الكلي يكون الصورة العلمية ايضاً خارجة عن العلم المتجدي وهذا القيد لكونها
 جزيئية وهذا الايراد في غاية السخافة لان الغرض ان العلم المتجدي الذي جعل مقسماً للتصور والتصديق كلياً هذا لا يترتب فيه
 فان اراد المتعترض ان يلزم ان يكون الصورة العلمية لشخصية تتعلق بها العلم الحصولي خارجة عن العلم المتجدي الذي هو المقسم
 للتصور والتصديق بقيد الكلي فلزمه ملزم اذ المحشى انما يدعى كونه العلم المتجدي والذي هو المقسم للتصور والتصديق كليكاً
 ولا يلزم منه ان يكون جميع افراده كلية حتى يكون خروج الصورة العلمية الشخصية ضارداً وان اراد ان يلزم ان يكون باهية
 الصورة العلمية خارجة عنه بهذا القيد فمع كونه خلاف المتبادر من عبارة هذا ليس بل لازم صلاً وبالحجة هذا الايراد وغيره
 على كلام المحشى نعم كلامه غير منطبق على عبارة الشارح كما علمنا في سابق فالحصواب في تقرير كلام الشارح ان
 يقال معنى قوله يتحقق كل فرد من ان المقسم نحو العلم الذي يكون طريق الاكتشاف فيه ملازم للبعدية بالزمان
 هو ليس الا العلم الحصولي بالحوادث ونحو العلم الذي يكون انفس الحصول ليس طريق الاكتشاف فيه ان يتأخر كل فرد منه
 عن موصوفه بعدية بالزمان اذ الحصول ليس ملازماً للبعدية ولما تأخر اصلاً ولا يلزم البعدية في علم النفس بذاته ما
 يندفع الاشكال بلا كلته لان معنى قوله العلم الحصولي انه ان العلم الذي يكون بنفس حصوله المعلوم عند العالم ليس

أما الأول فلا يتناء على أن العلم المتعلق بالصورة العلمية أمر كلي ليس كذلك كما مر آنفاً وإما الثاني
فلا يتواءم طبيعة العلم والمعلوم في الحضور *

جميع أفراد الحقيقة بعد تحقق الموصوف أي ليس طريق الانكشاف فيه ملزوما للبعدية والتأخر أصلاً ولا يلزم
من تحقق كل فرد من العلم المتعلق بالصورة العلمية بعد تحقق الموصوف أن يكون نحو الانكشاف في العلم
الحضوري ملزوما للبعدية والتأخر كما لا يخفى وقد يجاب بأنه من المشهورات أن العلم المتعلق بذات النفس
وصفاتها علم حضوري والصورة العلمية من جملة صفات النفس فالعلم المتعلق بها حضوري فعلم بالنظر إلى هذه الشبهة أن العلم
الحضوري مطلقاً خارج عن المقسم وفيه أنه على هذا التقدير يكون قوله يتحقق كل فرد منه لغواً بل كان يكفي أن يقول علم يتحقق
بعد تحقق الموصوف ذلك كل حيلة يعلم أن علم الصورة العلمية خارج عن المقسم فهذا التوجيه على تقدير صحة لا ينطبق على عبارة الشارح
قوله أما الأوله حاصل الجواب الأول أن المراد بالفرد في قوله يتحقق كل فرد منه الخ الفرد النوعي وليس علم الصورة العلمية فرد
نوعي وإنما الفرد نوعيته بخلاف الصورة العلمية إذ لها أفراد نوعيته كالقصور والتصديق وغيرها على هذا الجواب بوجه
منها ما قال المحشي ومحصله أن هذا الجواب مبني على كون العلم المتعلق بالصورة العلمية أمراً كلياً وقد سبق أنفاً أنه ليس
بكلي بل هو جزئيات متعددة وقد عرفت ماله وما عليه فنذكر ومنها ما إذا وجد في نفس سره أنه يلغو على هذا قيد كل فرد
أوليس علم الصورة العلمية فرد نوعي ومنها أن العلم المتعلق بالصورة العلمية التصورية وكذا العلم المتعلق بالصورة
العلمية التصديقية لا يربطه عين المعلوم إذا علم بها حضوري لكونه علماً الصفة من صفات النفس وعلمها بصفاتها
حضوري كما سيجي إن شاء الله والعلم الحضوري عين معلومه ولذا واعتباراً كما صرح به فالعلم المتعلق بالصورة العلمية
التصورية يجب أن يكون تصور العلم المتعلق بالصورة العلمية التصديقية يجب أن يكون تصديقاً فاختلاف
أفراد الصورة العلمية نوعاً مستلزم لاختلاف علمها لك بل اختلاف أفرادها نوعاً عين اختلافاً فكذلك فالقول بأنه
ليس لعلم الصورة العلمية أفراد نوعيته غير صحيح على القول باستحالة العلم والمعلوم في العلم الحضوري ولذا واعتباراً كما لا يخفى
فإن قلت لك العلم له اعتباران الأول أنه علم بما هو غير العالم وصفاته وهو بهذا الاعتبار تصور والتصديق والثاني
أنه مبني على الانكشاف نفسه وهو بهذا الاعتبار علم حضوري وليس بتصوير ولا تصديق قلت سيجي إن شاء الله
أن التصور وكذا التصديق حقيقة واقعية محصلة فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية والحقيقة التصديقية
باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصور ولا تصديقاً إذ هما ذاتان محفوظتان في جميع الاعتبارات فانهم لا يتر
قوله وإما الثاني أنه حاصل الجواب الثاني أن المراد يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف أن يتحقق كل فرد منه بالنظر إلى
نفس ذات بعد تحقق الموصوف لا شك أن بعدية العلم المتعلق بالصورة العلمية بالنظر إلى كون المعلوم غير علم الصورة
العلمية علماً حصولياً لا بالنظر إلى نفس ذات العلم الحضوري والالكان يتحقق كل فرد من العلم الحضوري بعد تحقق

واور على هذا الجواب بوجه الاول بان قال الحاشي ويجب بيانه منع ما فيه انشاؤه الثاني ما افاد سيد الحكماء
 وسيد العلماء جدي قدس سره انه يلغو على هذا اللفظ كل مقتضى قوله العلم بحضوره آه الثالث ما قال بعض
 الفضلاء ليس بطبيعة حصولي تقتضيه البعديته أصلاً لانها عبارة عن الحصول في الذهن الحصول ليس بالواقعته و
 واذا فاده افراده حصية متحدة بالماهية بنفس طبيعية حصول الوجود لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف
 وانما يتحقق الموصوف فرد من افراده فيقتضي ذلك ان يتحقق بعد تحقق الموصوف فيلزم تقدم شيء على نفسه او شيء
 واحد وجودات غير متناهية واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها غير مقتضية للبعديته لانها
 لم تقتض وهي المعلوم الذي هو الشيء من حيث هو فيلزم ان يقتضي الاشياء كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق
الموصوف وهذا كما ترى لانه ان اريد بالوصف الموصوف الخاص بعني الذهن فيلزم ان يتحقق شيء في الخارج
 وان يكون جميع الاشياء اعرضا وادواتها انما هي مع بعضها اعرض وبعضها جواهر وبعضها ادواتا اشتراك
 وان اريد اعم من الذهن اعني اي موصوف كان فالفساد سوى اخصار الموجودات في الذهن لازمة قطعاً مع
 ان الموصوف ايضاً شيء من الاشياء فلا بد ان يقتضي الوجود فرد منه موصوفاً آخر وكذا مقتضى هذا الكلامه يجوز نقول هذا الكلام
 مع طوله لا يرجع الى طائل ما لا فلا بد ان اراد بقوله بنفس طبيعية حصوله ان الحصول الذي هو موصوف الوجود
 لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف الا يلزم تقدم شيء على نفسه او شيء واحد وجودات غير متناهية كما
 ظاهر كلامه فسلم ان طبيعة حصول لا يقتضي في كماله الا يلزم ما الزم لكن العلم الحصولي على تقدير كونه عبارة عن حصول
 ليس عبارة عن الحصول مطلقاً بل هو عبارة عن الحصول في الذهن لا ريب ان مقتضى ان يتحقق كل فرد منه بعد تحقق
 الموصوف الا يلزم استحالة اصلاً وان اراد ان طبيعة حصول في الذهن الوجودية لا يقتضي ان يتحقق كل فرد منه بعد
 تحقق الموصوف فلا يخفى انه مسقطه واما ثانياً فلان قوله واما عبارة عن الصورة الحاصلة فظاهر ان نفس طبيعتها
 مقتضية للبعديته سيخف جداً لانه لا شك ان البسورة الحاصلة في الذهن عرض فيه كغيرها مالة في المحل المستغنى عنها وقد
 اشخ في قاطب غورياس الشفا ان العرض نفس ماهية وجوده محتاج الى المحل لا يمكن جوده الابد وجوده وحققه بنفس
 طبيعة الصورة كونها طبيعة ماعية غير مقتضية ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف الذي هو الذهن اما قوله لانها
 لم تقتض ان فلا بد له اصلاً لان اقتضاء الصورة للبعديته ليس الا لانها طبيعة عرضية والطبيعة العرضية يستحيل ان توجد
 بدون الحلول في المحل المستغنى عنها فلا بد ان يتاخر عنه تاخراً تاماً واما ثانياً ايضاً ولا يلزم منه ان يقتضي الاشياء
 كلها ان يتحقق كل فرد منها بعد تحقق الموصوف بل الا يلزم ان يقتضي الطبائع العرضية والحقائق الماعية ذلك
 واما جملة كلام هذا القائل اخبر من ان لم يثبت له لعل كلامه وجها لا يحصله وما ذكرنا فظهر ان ما اور على هذا الجواب
 منع كون الحصول بنفس ذاتية مقتضياً للتاخر والبعديته لكونه في كماله اقتضاه لا ما اخره الموصوف مثلاً كما في غير مقتضى

فكما لا بد من دخلة لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة
العلمية كذلك لا بد من دخلة لوصف العلم بالحضور في علمها

قوله فكلما لا بد من دخلة لعل وجه عدم دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية انه لو اقتضى
هذا الوصف البعدية في الصورة العلمية لا يقتضي وصف الحصولية ايضاً البعدية في الصورة العلمية لانه الحاضر والحال شيء واحد
بالذات وبالاختلاف كما سيأتي ان شاء الله من ان العلم والمعلوم متحدان في ذاتهما واعتباراً في العلم بالحضور مع ان وصف
الحضور لا يدخل في اقتضاء البعدية اصلاً لان الصورة العلمية ولا في علمها والا لكانت تتحقق كل فرد من الحضور بعد
تحقق الموصوف اذا لم يكن لهذا الوصف مدخل في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية لا يكون لوصف الحصولية ايضاً
مدخل في اقتضاءها فيها لاتحاد هذين الوصفين فقول المجيب ان البعدية في علم الصورة العلمية بالنظر الى كون الصورة
العلمية علماً حصولياً غير سديد وانت تعلم ان اتحاد الحال والحاضر مسلم لكن لما كان للصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاولى منها مبدأ لاكتشاف نفسها والثاني كونها مبدأ لاكتشاف غيرها وكانت الصورة العلمية وكذا علمها باعتبار
الاولى علماً حضورياً وغير متأخر وباعتبار الثاني علماً حصولياً ومتأخراً فلا يلزم من دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
في الصورة العلمية مدخل وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها ولا من عدم دخلة وصف الحصولية في
اقتضاء البعدية في الصورة العلمية عدم دخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية فيها لتغاير الاعمترين
وتخالفت الجهتين وان كان عرض المحشى ان الصورة العلمية من جهة كونها علماً حصولياً لا يقتضي متأخرة ولا مدخل
لوصف الحصولية في اقتضاء البعدية في الصورة العلمية صلاً كما ينطق به ظاهر كلامه فلا يخفى سخافته لما اولاً فلا
مناو لما صرح به في نواتج الحواشي من ان وجود الحال بدون ما يحصل فيه متنع اذ هذا الكلام صريح في ان الحال
بنفسه لا يقتضي ان يتأخر عما حصل فيه وهذا اعتراف بمذيلية وصف الحصولية في اقتضاء البعدية اذ مصدرها
هذا الوصف بنفسه في الحال وانما ثانياً فلان العلم الحصولي لا يرب انه عرض لصدق تعريف العرض عليه
وهو انه الموجود في شيء لا يخبر من ذلك الصبح توامه بدون ما هو فيه والعرض بحسب الطبيعة يكون محتاجاً الى الحمل المطلق
وبحسب الخصوصية محتاجاً الى الحمل الخاص فلا يمكن ان يوجد العلم الحصولي ويتحقق الا بعد وجود الموصوف
وتحققه اذا احتج من حيث هو ذلك لا يمكن ان يوجد ويتحقق الا بعد وجود المحتج اليه وتحقيقه فقد ثبت ان العلم الحصولي
متأخر عن الموصوف بنفسه فلا وصف الحصولية مدخل في التأخر وانما ثانياً فلان الصورة العلمية متأخرة عن الموصوف
بنفس ذاتها باعتراف المحشى الا يقرب وانما تأخرت عنه بنفس ذاتها كونها علماً حصولياً اذ الحصول ملزم للتأخر والبعدية
لا تصنع انضماماً له فهو سر لوجود الموصوف وتحقيقه ولا معنى لمدخلة وصف الحصولية في اقتضاء البعدية
الا انها كما لا يخفى على من لا ادنى مسكة وتعل قوله فليتأمل إشارة الى ما ذكرنا من وجوه الاختلال في كلامه

قوله في الكاشية فيلزم التحصيل الخ ولا يلزم على تفسيره شي أو صدق المتجدد
حينئذ هو المحصول الحادث لا احدا فقط فليس التحصيل العلم المتجدد

قوله ولا يلزم على تفسيره شي الخ قيل وجه عدم لزوم التحصيل مرتين على تفسير الشارح ان التحصيل مرتين الكذا
هو المهر وب عنه انما هو ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث المعنى فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فيلزم التحصيل
بالمحصل في غير من حيث اللفظ ولما فسر ما فسر الشارح لم يكن صدق العلم المحصولي بالحادث فلا يلزم من حيث اللفظ
التحصيل صدق ان كان من حيث المعنى تخصيصا ولا شائعة فيه عنده كصواب ان يقال لو فسر المتجدد بالحادث فقط
فلا يلزم تخصيص آخر بالمحصل ايضا اذا كانت اعم من المحصولي مع جبه فيلزم التحصيل مرة بعد اخرى اذا فسر ما فسر الشارح
وهو قوله يتحقق كل فرد منه آه فلا يلزم التحصيل مرة بعد اخرى بل نال يلزم التحصيل مرة واحدة ولا شائعة فيه
فالتحصيل مرتين الذي هو المهر وب عنه هو التحصيل مرة بعد اخرى سواء كان من حيث اللفظ او من حيث المعنى والما
لرغم التحصيل مطلقا فليس مهرب عنه فالقول بان المهر وب عنه التحصيل مرتين ما هو من حيث اللفظ لا ما هو من حيث
المعنى غير بعيد اذ لو اريد به التحصيل مرتين التحصيل مرة بعد اخرى كما هو ظاهر فهو شنيع جدا زعمه سواء كان من حيث اللفظ او
حيث المعنى ان يدركه تخصيصا مرة واحدة فلو ليس يتحقق في زعمه صلاحا او اركان من حيث اللفظ او من حيث المعنى
والاحتمال ان المقسم المقسم بالمتجدد فلو فسر المتجدد بالحادث فقط فلا يلزم تخصيص آخر بالمحصل في غير من حيث اللفظ
بعد اخرى مرة بالحادث ومرة بالمحصل ولو فسر ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية
الزمانية فلا يلزم التحصيل بالحادثة مرة بالمحصلي اخرى بل نال يلزم التحصيل مرة واحدة وهو غير شنيع شنيع
لرغم التحصيل مرتين المعنى الذي توهم الشارح انما على تقدير تفسير المتجدد بالحادث فقط كلام يعرف بالتأمل لصواب
قال الشارح في الكاشية مع ان قوله الذي لا يمكن فيه جبر او قصور الخ قد ذكر لعدم جواز تفسير المتجدد بالحادث بين
الاولى بامينة بقوله فيلزم التحصيل مرتين الثاني بامينة بقوله مع ان قوله آه ولا يخفى ان الوجه الاول يدل على انه
لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فقط بل لا بد ان يفهم نحو يتناول القيد من معنى المحصولي والحادث ليس كما يلزم
التحصيل مرة بعد اخرى والوجه الثاني يدل على انه لا يجوز تفسير المتجدد بالحادث فضلا لانه لو فسر بـ
بالمحصل الحادث في غير لم يبق الصفة مساوية للموصوف بل تصير اعم فلو فسر المتجدد بما يتحقق كل فرد منه بعد
تحقق الموصوف يراو بالبعدية البعدية الذاتية حتى تكون الصفة مساوية للموصوف فلا مناص عن اعم التحصيل
مرتين حينئذ يعلم العلم او القصور والتصديق الى البيهقي والنظري وهذا شنيع جدا في زعمه وان فسر ما فسر
ويراو بالبعدية البعدية الزمانية كما هو مقتضى الوجه الاول فيكون المساواة بين الصفة والموصوف
العلم الا ان يوجب باسوجه المحشى وتعرف ان توجيهه مع كونه مخالفا لما هو المتبادر من عبارة يتصف بعض

قول فيها وادعاء مساوية اى صادقة معا صدقا كلياً كما من جانب الصفة فقط او من الجانبين غير علمانه انهم
ان الاعم لعل طرق وافرة لكثرة افرازه وقلته موافقه وشرائطه فواعرف من الاخص بخلافه

قوله اى صادقة الخ لما كان قول الشارح في الحاشية مع ان قوله الخ والاعلى ان المتجرب مساو لصفة
سحب المفهوم والصدق وهذا انما يتأتى لو اريد بالبعدية في قوله بعد تحقق الموصوف البعدية الذاتية
اذ الصفة وهى قول المتصر لا يعنى فيه مجرور المحضورش ائمة للتقديم ايضاً فلا بد ان يكون الموصوف ايضاً كك
حتى يحصل التساوى وكان ارادة البعدية الذاتية مخالفا لما حقق المحشى سابقاً ووجه كلامه بان المراد بالمعاد
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً سواء كان اصدق الكل من جانب الصفة فقط او من
جانب الصفة والموصوف جميعاً ولا ريب في تحقق المساواة بهذا المعنى على مقتضى ارادة البعدية الذاتية
اذ مصداق المتجرب وهو المحضولى الحادث لا الاحداث فقط كما عرفت ولا يعنى ان ما ينطق به كلام الشارح
من اشتراط المساواة لمصطلحة بين الصفة والموصوف المعرفتين وما وجه المحشى من ان المراد بالمساواة اصدق
الكل من جانب الصفة سواء كان من جانب الموصوف ايضاً ام لا كما لها مخالفاً لما صحح به ائمة النحو لانهم
حيث قالوا ان الموصوف المعروفة اخص من الصفة او مساو لهما ارادوا ان الموصوف المعروفة اشخصها
بالتعريف والعلومية من الصفة واعرف منها فيجب ان يكون الكل من الصفة في التعريف او مساوياً لهما فمردم
بالاخصية والمساواة المساواة بحسب التعريف لا بحسب الصدق اذ يجوز ان يكون بين مفهومها تساو ومفهوم
مطلقاً او من وجه وبالمجمل اشتراط المساواة لمصطلحة بينهما كما يظهر من عبارة الشارح في الحاشية وشرط
صدق الصفة مع الموصوف صدقاً كلياً كما قال المحشى كلاهما فبان لتصرحياتهم ومخالفان للتعريف صاتم
قوله زعمانه انهم قالوا الخ اعلم انهم وان قالوا ان الاعم اعرف من الاخص لانه اقل شريطاً ومعانداً
من الاخص لان شرط العام ومعانده شرط الخاص ومعانده من غير عكس كل لان الخاص حسب خصوصيته له
شروط وهو ان لا يعتبر في العام هل ان يكون ارتسامه في النفس ووقوعه فيها اكثر من وقوع الخاص وارتسامه فيكون
اعرف لكن الشارح اعترض عليهم في حواشى شرح المواضع بانه يجوز ان لا يكون لعلم الاخص من العلم الاعم شرط
او يكون له شرط ويوجب علم الاخص بدون علم الاعم مع عدم تحققها او مع تحققها وعلى كل تقدير لا يلزم اكثرية وقوع
علم الاعم من وقوع علم الاخص حتى يثبت بها عرفة علم الاعم من علم الاخص اما على الاول فخطأ واما على الثاني
فلجواز ان يكون علم الاخص مع الشرط او بدونها اكثر من وقوع علم الاعم لك ثم قال وبهذا ينبغي ما ترى
وبوده من ان الشرط قل يتخلف عن شروط الغير الحقيقية والمفروض ان شرط العام بعض من شروط الاخص
فيكون علم الخاص بدون علم العام قليلاً من غير عكس فيلزم ان يكون العام اعرف من الخاص فكذلك لان علم العام

والصفات الموصفة لا بد لها من أن تكون أدون من موصوفاتها في التحريف فتدبر قوله في إشارة إلى أن
حيث لم يقل لا يكون فيه المحض مع كونه محض فيه إشارة إلى وجه إثارة هذه العبارة على تلك فافهم
والخاص مع شرايطها أكثر من علمها بدونها ومن عدم علمها معها لكن يجوز أن لا يكون لها شرايط أو يكون
لها شرايط ويكون علم الخاص معها أو بدونها أكثر من علم الأعم لك ذلك كلامه فتوجيه كلامه بأنه يزعم
كون الأعم أعرف من الأخص وكون حصوله الذي هو أكثر بالنسبة إلى الأخص أحسن عليه من أن يتقارن منه
قوله والصفات الموصفة إنما تعلم أن مرادهم بقوله صفات المعارف للتوضيح أنها رافعة للاحتمال السهل
في المعارف كما صرح به غير واحد من المحققين وهذا لا يقتضي كون الصفة الموصفة مساوية للموصوف وأعم منه مطلقا
بل يجوز أن يكون أخص أدون من الموصوف والأيض علماء الأصول رحمهم الله صرحوا بأن الجمع المحلى والمنفرد المحلى
والموصولات موضوعات عامة والصفات مقلدة لازداها واستعمالات الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة النبوية
وكلام البلغاء والله على كون الموصوفات أعم مطلقا والصفات أخص مطلقا كما يظهر لمن تتبع وتوسم أن الصفات
الموصفة لا تكون أدون من موصوفاتها نغاية ما لم يرد منه عدم كون الصفة أخص مطلقا من الموصوف بهذا القدر لأن
مطلوب المحشى أن يجوز أن تكون أخص من وجه فلا بد من إبطال هذا الاحتمال والجواز تفسير المتجرب بالحدود والشرع لا غير جاز
كما صرح به الشارح في الحاشية وعرض على المحشى بعض المحققين قدس سره بأنه بعد تسليم كون الأعم حلى غاية ما يلزم كون الصفة
أخص من الموصوف وهذا غير ضار في التوضيح لجواز أن يبحث الموضوع من مجموع الموصوف والصفة فوق الموضوع
الذي في الموصوف وحده سواء كان هذا الموضوع حادثا من الصفة نفسها أو من مجموع صرح به بعض النقات
قوله حيث لم يقل لا يعني أن المقسم لم يقل لا يكون فيه المحض مع كونه أخص بل قال لا يكفي فيه مجرد حضوره
عدل عنه إلى ذلك إشارة إلى أن المدرك في العلم المحصولي قد يكون حاضر ولكن لا يكفي هذا الحضور للاكتشاف
وجه الإشارة أن قوله لا يكفي فيه مجرد حضوره سألته فصدقتها بتصوير على تخمين الأول بسبب المحمول عن الموضوع
والثاني بانتفاء الموضوع رأسا ونهت تعلم أن هذا إنما يصح لو لم يكن معنى قوله لا يكفي فيه مجرد حضوره الذي
فيه الحضور ولكن لا يكفي كما بينه المحشى سابقا وأما لو كان معناه ذلك فلا احتمال لصرف هذه التقضية
بانتفاء الموضوع رسال بل إنما يصدق بسبب المحمول عن الموضوع فافهم ثم هنا كلام وهو أنه إن اراد أن حضور
العلوم عند العالم لا يكفي في العلم فهو باطل بداهته وإن اراد أن حضور المعلوم عند غير العالم غير كاف في
العلم فهو منقوض بالعلم الحضورى أو حضور معلومه عند غير عالمه لا يكفي في العلم التبتة وأجيب بأن المراد بالحضور
أعم من أن يكون عند العالم أو عند غيره لكن المراد من الغير الآلة وكفاية هذا الحضور الأعم في الحصول على تخمين
الاول كفاية الحضور عند العالم والثاني الكفاية عند الآلات والكفاية الأولى متفية بانتفاء حضور المعلوم عند العالم

قوله في الحاشية فالمراد بالحضور الخ اذ لو كان المراد به الحضور عند الحاشية فمع كونه عدولاً عما هو المتبادر وهو المطلق
لم يتجشأ المنفى كما هو ظاهر بل المراد بالواجب اذ الحضور عند المدرك يستوجب خطاوت ما هو الواقع فلا بد من المصير الى المطلق

والكفاية الثانية منتقاة مع ثبوت حضور المعلوم عند الآلات ولا يربح في عدم انتقاضه بالحضور في اذ الحضور
فيه الحضور الا اعم من ان يكون عند العالم او الآلة لفقان الآلات فلا يمكن فيه الا الحضور عند العالم ولا شبهة في كونه كافياً
قال الشارح في الحاشية لا يخفى ان حضور المبصر آه علم ان قوله لا يخفى سؤال تقريره ان المتبادر من الحضور
الحضور عند المدرك فالمتبادر من قول المصنف لا يمكن فيه مجرد الحضور ان العلم الحاصولي قاي يكون فيه حضور عند المدرك
لكن هذا الحضور لا يمكن للعلم والاكتشاف وهذا مع صراحة بطلانه اذ حضور المدرك عند المدرك كاف للمدرك قطعاً
مستلزم لعدم مطابقة المثال وهو قول الشارح كالمبصر فمثل له اذ حضور المبصر ليس بالنسبة الى المدرك
بل بالنسبة الى الحاشية فقط وقوله فالمراد بالخ جواب عنه حاصله انه وان كان المتبادر من الحضور الحضور بالنسبة
الى المدرك الا ان المراد هنا بالحضور مطلق الحضور اعم من ان يكون بالنسبة الى الحاشية او بالنسبة الى المدرك
فالمبصر وان لم يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى المدرك لكن يتحقق فيه الحضور بالنسبة الى الحاشية فلا يلزم عدم مطابقة
المثال فمثل له وانما قال المراد بالحضور مطلقه السائل للحضور عند الحاشية والحضور عند المدرك ولم يقل المراد
الحضور عند الحاشية ليعبر عن كفاية مجرد الحضور باعتبار فرد وتمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه باعتبار فرد
ولو قال المراد بالحضور الحضور عند الحاشية لزم عدم صحة تمثيل المنفى بعلم الواجب سبحانه كما لا يخفى وبعض الفضلاء
هنا كلام وهو انه ان كان المراد بالحاشية القوة الحاشية كالقوة الباصرة والحس المشترك والخيال مثلاً فلا يلزم
ان الحضور عند المدرك لا يمكن للعلم الحاصولي اذ التجزئات المادية انما يترسم صورها في الآلات مع ان العلم بها
حاصولي اذ العلم الحاصولي عبارة عن الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل والمراد بعقل الذهن هو فهم الحواس كلها
وان كان المراد بالحاشية محلها فالحضور عنده غير كاف في علم البتة لكن هذا الحضور ليس حضور عند المدرك صلاً ولا
ان يقال المراد بالحضور الوجود الخارجي ومعنى الكلام ان العلم الحاصولي لا يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج
وجود عند الحاشية ولم يكن كافياً كما في الابصار مثلاً ولم يوجد عند با او لم يوجد في الخارج صلاً واما العلم الحاصولي
فما يمكن فيه مجرد وجود المعلوم في الخارج فان قلت وجود المعلوم في الخارج في علم الحاصولي فيما سوى العلم
المتعلق بالصورة العلمية ظاهر واما في علم الصورة فكذلك لان الصورة العلمية ليست موجودة في الخارج بل موجودة في
الذهن قلت وبالموجود الخارجي ما يترتب عليه آثار الوجود الخارجي ان لم يكن موجوداً في الخارج حقيقة ولا يرب ان الصورة العلمية
المتشخصة بالذهن الكيفية بالعواض الذمينة يترتب عليها الآثار الخارجية فهي مثل الموجد الخارجي فانهم ارتكبوا خطأ
قوله لم ينع كونه عدولاً الخ اقول قد عرفت انه لما كان المتبادر من الحضور الحضور عند المدرك وكان يلزم

ولا يجب لتحقيق جميع الافراد قوله فيها ولا يلزم من تقسيم المحذور ان يتوجه ان العلم بالاشياء الغائبة عن الحاسة
كما لصورة العقلية وغيره من النفس لا يكون حصول الصورة بل المراد به الغائب عن المدرك مطلقا

على هذا التقدير مع عدم صحة نفى كفاية مجرد محذور او محذور عند المدرك يكون كما في في الادراك قطعاً عدم مطابقة
المثال الذي اوردته الشارح في الشرح للمثل اذ صرف الشارح كلام المصنف عن الظاهر وقال في الحاشية المراد بمحذوره
ولو كان المتبادر من المحذور مطلق المحذور فلا حاجة الى تعيين المراد لانه لما كان المتبادر منه مطلق المحذور اعلم من ان
يكون عند الحاسة او عند المدرك فلا يلزم خلاف ما هو الواقع ولا عدم مطابقة المثال للمثل له ولا عدم صحته
تمثيل المنفى بعلم الواجب بانه لا يصح تمثيل المنفى بعلم الواجب بانه لا يصح تمثيل المنفى على المثال على التمثيل باعتبار
فرواخر ولا يحتاج الى ما تشبهه الشارح في الحاشية صلافاً لتوهم الخشي من كون المتبادر مطلق المحذور مع كونه
مخالفاً للضرورة اذ المتبادر من المحذور انما هو محذور عند المدرك بانه لا يصح كلام الشارح في الحاشية
قوله ولا يجب لتحقيق آه قد نقل هنا حاشية هي قوله هذا دفع دخل مقدر وهو ان المحذور باعتبار ارادة المطلق

ايقر وارادها ورادها باعتبار ارادة المحذور عند المدرك لان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراد حاصل الرفع
انه لا يجب لتحقيق جميع الافراد بل يكفي تحقق فرد منه انتهى ونحن نقول هذا السؤال الجواب كلاهما عيبان
او حاصل ما ذكره الشارح في الحاشية ان المراد بالمحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور مطلقه الشامل للمحذور
عند الحاسة والمحذور عند المدرك فيصيح تمثيل المنفى باعتبار فرد ونفى كفاية مجرد محذور باعت بارفرواخر او اطلاق
يتحقق في ضمن كل فرد من افراده فالاعتراض عليه بان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده غير متوجه
بل لا يتم ما ذكره في الحاشية الا بضمه المقدمه فما ذكره المورد كانه لا يبيد المطلوب الا بمراد عليه اما الجواب فظاهر انه
لا ينطبق على السؤال اذ حاصل السؤال ان المطلق يتحقق في ضمن كل فرد من افراده ومحصل الجواب عدم وجوب
تحقق جميع الافراد لتحقيق المطلق ولا يكفي انه لا يلزم من عدم وجوب تحقق جميع الاسماء لتحقيق عدم تحقق
في ضمن كل فرد من افراده فقد استبان ان السؤال غير متوجه على ما توهم الخشي توجه عليه والجواب غيبه
منطبق على الايراد بل السائل في واد وجيب في واد نعم لو قرر السؤال بان المطلق لا يتحقق الا بتحقيق جميع
افراد لكان السؤال متوجهاً على المطلوب لكان الجواب منطبقاً على السؤال هذا واد علم بحقيقة الحال
قوله حتى يتوجه آه لما علم الشارح المحذور في قول المصنف لا يكفي فيه مجرد محذور من المحذور عند الحاسة والمحذور
عند المدرك لكن ان يتوهم انه اذا كان المراد بالمحذور هنا مطلق المحذور فالمراد بالغيبه في قول المصنف فيما بعد
واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنها مطلق الغيبه اعلم من ان يكون عن الحاسة او عن المدرك فيلزم ان
يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الحاسة الحاضرة عند المدرك كعلم الصورة العقلية غير كعلم النفس بذاتها

وارادة الغائب عن كليهما معا يتلزم مفهوم المخالفة فان السكوت في معنى البيان بيان كما تقرر في مفهومه

حصوليا لتحقيق مطلق الغيبة مع ان علم النفس من انها وصفاتها لا يكون بحصول الصورة بل لما يكون بحصول نفس العلم من العالم
فاجاب عنه الشارح بقوله ولا يلزم من تقييم الحضور آه يعني انه لا يلزم من تقييم الحضور ههنا تقييم الغائب ههنا بل المراد بالبيان
ثم الغائب عن المذكور مطلقا سواء كان غائبا عن الحاشية ام لا قال بعض المحققين قد سببه لا يلزم من تقييم
الحضور ههنا التخصيص الغائب به بالذي يغيب عن الحاشية ولنفس بقية المقابلة لا تقيمه حتى يحتاج الى العذر
وحاصله ان الايراد الذي اجاب عنه الشارح في الحاشية بقوله ولا يلزم آه غير متوجه من الركن ان لا يلزم
بين تقييم الحضور وتقييم الغيبة اصلا حتى يلزم من تقييم الحضور ههنا تقييم الغائب ههنا فلا احتياج الى الجواب
عن الايراد الذي لا يرد له حلا بل كان له ان يقول لا يلزم من تقييم الحضور ههنا تقييم الغائب ههنا بقية المقابلة فلا يلزم من
قوله وارادة الغائب له لما ثبت ان المراد بالحضور في قول المصنف لا يكون كونه مجردا عن مطلق الحضور اعلم من ان يكون
عند المذكور وعن الحاشية وانه لا يلزم من تقييم الحضور ههنا تقييم الغائب في قول المصنف واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عما
امكن ان يتوهم انه اذا لم يلزم من تقييم الحضور ههنا تقييم الغائب ههنا فليزعم تخصيصه بما يكون غائبا عن الحاشية والمذكور معا
بقية المقابلة فاجاب عنه المصنف بما يحصل ان القول يكون مناط العلم الحصول على الغيبة عن كليهما معا يتلزم مفهوم
المخالفة وهو لا ينفى الغيبة عن كليهما وتوهم ان الحضور عند احد لا يلزم ان لا يكون ذلك العلم حصوليا بل يكون حصوليا
فيلزم من ان يكون العلم الابصارى مثلاً علماً حضورياً لان البصر ليس بغائب عن الحاشية فقد تحقق الحضور عند احد ما هو
قال الشارح فالابصار مثلاً تفصيل اقام ان المذاهب المنقولة عن الحكماء في الابصار ثلثة الاول من مذهب المشركين
وسيجي بيانه ان شاء الله الثاني من مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار انما يكون بالانطباع وبيانه ان الابصار انما يكون بعد
انطباع صورة البصر بوسط الهواء ثم في الرطوبة الجليدية التي في العين واما الثاني الى الحسن المشترك قالوا ان مقابلة
الباصرة يورث استبعاد تقييض صورته على الجليدية ولا يمكن ادراك ذلك تفصيلا والانطباع في الجليدية لا يمكن في الابصار
والا ترى شي واحد شيأين لانطباع صورته في جليديتي العينين بل لا بد من تدبير الصورة الى المتلقى العصبين المتحيزين
ومنه الى الحسن المشترك والمراد بتدبير الصورة الى المتلقى ومنه الى الحسن المشترك لانطباعها في الجليدية معد لفيضها
الصورة على المتلقى وفيضها عليها معد لفيضها على الحسن المشترك وليس المراد منه ان الصورة تنقل من الجليدية الى الحسن
ومنه الى الحسن المشترك لان الصورة عرض للصورة وانتقال العرض من موضوع الى موضوع محال ويستدلوا على ما ذهبوا اليه
من وجوب الاول ان المرئي اذا كان قريبا من المرئي قريبا مقتدا لا يرى كما هو واذا بعد منه يري مضمرا ما هو عليه كذا تقرر
الصغر بتر ايد البعد حتى يري كقطة ثم يضيح بحيث لا يرى ككوكب لان الاقرب يقطع في جزء عظم من الجليدية
والابعد في جزء صغره ومنه وذلك لان المرئي اذا كان على بعد مفرغ من المرئي فان الخطين الخارجين عن البصر الواسعين

مبحث العلم الابصار

على طرفي المرئي يحيطان بزواوية عند البصر يتم فيها صورة المرئي فاذا صار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا فصار المرئي بعيدا
التي بين الخطين الخارجين عن البصر الواقعين على طرفي المرئي ح منظر من الاول كما يشهد به التحصيل في الصحيح فحصل صورة المرئي
في هذا الزاوية الصغرى فيسمى صغرا وكلما تزايد البعد تزايد صغر الزاوية وصغر المرئي حتى يصير الخطان شدة
قرب احدهما من الآخر عند الباصرة كأنها خطوط ح منظر في الزاوية وتبطل الزاوية وتبطل المرئي وتبطل المرئي وتبطل المرئي
تطبع في جزر الجليدية وتحيط بزواوية مخروط متوهم راسه عند الباصرة وقاعدته متصلة بالمرئي فكما كان بعد المرئي
اكثر كان تلك الزاوية واكثر الواقع من الجليدية فيها اصغر ولا يرب ان الشج المرسم في الاصغر منظر من الشج
المرسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فبان ان التقاطع الواقع في المرئي بحسب البعاده من الرائي
انما يضبط اذا جعل الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضعة قاعده المخروط كما هو عند
الرياضيين في تفصيله ان العبد ينبغي ان يرى كما هو سوار كانت الزاوية ضيقة او لا تخضع عليه بوجوه منها ان لم
لا يجوز ان يكون سبب تقاطع المرئي بحسب البعاده امر آخر غير ما ذكرتم ومنها ما قال العلامة القوشجي ان القائمين
بمخرج الشعاع ايضا يدعون ان صغر المرئي وعظمته تابعان لصغر زاوية مخروط الشعاع وعظمته انما يتغير عند انطباع
شج الكبي في الصغير فلا يكون صغر الزاوية سببا لصغر المرئي عندكم فثاني ان الابصار اسوة بسائر اجزاء النظار
ولما لم يكن ادراكها لمدركاتها بخروج شئ منها وتصلها بالحموس فوجب ان لا يكون للاحساس بالبصر بغير خروج
عنه الى البصر بل باقية لها صورة البصر تخضع عليه بانه تمثيل بلا جامع الثالث ان الانسان في النظر الى قرص الشمس
مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد في نفسه كأنه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى انخفضة الشمس في شدة غمضه
فانه يجد في نفسه هذه الحالة واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لا يرى ذلك اللون خالصا بل مختلطا بالانخفضة
وما ذلك الا لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وادور عليه تارة بان صورة المرئي باقية في الخيال
لا في الباصرة قال العلامة القوشجي مجيبا عنه بين المشاهدة والتحصيل فرق بين فالارتسام في الخيال هو التحصيل
دون المشاهدة ولا شك ان تلك الحال حال المشاهدة لا حال التحصيل ويرو عليه ورواها ظاهر ان المشاهدة شروط
بالمقابلة بين البصر والمرئي وارتفاع الحاجب لذلك في صورة الاغراض فالقول بكون تلك الحالة حالة
المشاهدة غير صحيح بل الحق ان تلك حالة التحصيل انما يظن انها حالة المشاهدة لمزيد قرب العبد بروية ما
غلب العين وتارة بان صورة المرئي في تلك الحالة انما تحصل في المحس المشترك فاذا عرفت هذا فاعلم انه يستدل
على ابطال هذا المذهب بوجه الاول انه لو كان الابصار بالانطباع لكان المرئي باحقيقته هو تلك الصورة فيلزم
ان لا يحس الانسان بما هو اكبر من نقطة ناظرة ذلك لا تطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح الحكم على العظيم بالعظم فلو
توقف على ادراك المحكوم عليه ايضا لو كان البصر هو الصورة المرشمة في العين لما ادركنا بعد شئ عنا وما البصر

من حيث هو واجب عنه بان صورة المرئي اذا ابرتمت في العين متأثرة بالحاسة بها بحيث ينقص فاحسب في المرئي
 الموجود في الخارج على عظمته في جهة بحسب جبهه فتلك الصورة آله للابصار لانها مبصرة بل المبصر هو الموجود
 في الخارج الثاني انه لا يتخلو اما ان يكون المقدار الكبير كقدر الجبل والسماء مثلاً مع كبره وتخصبه مطبعا في الحاسة ايم
 لا على الاول يلزم انطباع الكبير في الصغير وعلى الثاني مع ان كلامهم لا تساعده لانهم عن آخرهم صرحوا بحصول القوة
 الشخصية مع تقدير الوضع العين في الحاسة يلزم ان لا يكون المعلوم نفسه حاصلًا فلا يصير كشفاً واجاب عنه
 المحقق الطوسي في شرح الاشارات بانحصله انه لا استحالة في حصول صورة مقدار الجبل والسماء مثلاً ولا يلزم انطباع كبر
 في الصغير من اجل صورته بل السام مثلاً لا احتمال ان يكون الانطباع في مادة الجسم الذي من آله لا ادراك وفي القوة المدركة
 الحالة فيه التي لا حلا لها من الصغير والكبير حيث ذاتها والاحتمال ان يكون انطباع من قدر من السام والجبل مثلاً
 وذلك لا يضر المساواة بينهما بحسب الصورة فان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية وذلك
 سخافة هذا الكلام اما اولاً فلا بد ان يتخلو اما ان يكون الانطباع في مادة الجسم المتقدرة بمقدار الجسم الذي وذلك للمادة
 مادة فلا يربطها صغيرة البتة فيلزم انطباع الكبير في الصغير ولا يصح ان يتجمع مقداران في مادة واحدة
 ولا يلزم الحجم وانما ان يكون في نفس المادة فيكون مقادير جميع العناصر مدركة لان مادة العناصر واحدة لا يتغير
 وانما ثانياً فلان القوة المدركة وان لم تكن متقدرة بالذات لكن لا يربط في تقديرها بمقدارها بالعرض فيلزم
 انطباع الكبير في الصغير ذلك محال وانما ثانياً فلان الكلام في حصول الهوية بمقدار الجبل مثلاً وهذه الهوية متقدرة
 بتقديرها فلا كان ان حصل منه صغر منه مقدار لم تكن الهوية الشخصية حاصلة مع ان مقتضى كلامهم حصول الهوية الشخصية
 بعينها وانما القول بان الصغير والكبير من الانسان متساويان في الصورة الانسانية فما يقتضي به العجب لان الكلام
 في صورة الهوية الشخصية ولا يربط بان صورة الشخص الكبير كبره وصورة الصغير صغره والتساوي في الانسان الكبير
 والصغير انما هو في الماهية لا في الصورة واجاب المصنف في المحالقات بان الصغير والكبير من عوارض الهوية العينية
 لا الصورة الذهنية فليست الصورة الذهنية صغيرة ولا كبيرة وفيه ان المقدار الشخصي عبارة عن تبه معينة صغيرة
 كبيرة فلا يتخلو اما ان يكون الصورة الحاصلة من تلك الهوية الشخصية على هذه المرتبة من الصغير والكبير فيلزم بالضرورة
 ان لم يكن على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوية واجاب عنهم بان المقدار امر لا يد على الجبل مثلاً وعارض في الخارج
 فيحصل صورة الجبل مثلاً مجزاً عن المقدار ويرد عليه ان الكلام في نفس الهوية مقدار الجبل الثالث انه على تقدير
 حصول الهوية الخارجية في الحاسة يلزم كثر الشخص في انحاء الوجود وان قيل ان لا يحصل الشخص في الحاسة مع الشخص
 يقال فلا يحصل المعلوم نفسه فلا يصير كشفاً وجيب عنه بان لا استحالة في ان يتشخص الشخص في الخارج
 في الوجود الذي هو ان الشخص في كل ظرف انما ياتي الاشتراك في ذلك المظروف في ظرف آخر فلا يتشخص في الخارج

الشخص الخارج فقط لا تشخص الذهن فقط والحجج ان الواحد بالبعد لا يتجلى تقديره والا فهو ليس
 واحدا بالبعد وقد نفس عليه شيخ الايض في الفصل الثاني من ثالثة الآيات اشعار بتجويز ان يحصل الشخص الخارجي بعينه
 في الذهن مما لا ريب في بطلانه واليفر لو كان الحاصل في الذهن هو الشخص الخارجي بعينه فلا بد ان يكون تشخصه
 الخارجي محفوظا في نحو الوجود الذهنى ايضا والا لم يكن الشخص الخارجي باهواك حاصلا في الذهن فيلزم ان يكون الشخص
 الخارجي من الجوهر حين حصوله في الذهن قياسية قائما بنفسه لان الشخص احسن ارجى والوجود الخارجي متباين وان
 والوجود احسن ارجى للجواهر وجود مستقل فعلى تقدير تجويز كون الوجود الذهنى تشخصا بالشخص الخارجى يلزم ان يكون
 الوجود الذهنى من حيث هو كك موجودا خارجيا فيلزم كونه قائما بنفسه واليفر يلزم ان يكون شئ واحد تشخصان واذا
 الشخص عبارة عما يفيد الامتياز عن جميع اعداءه فانما يميز الشخص الخارجى الشخص الخارجى عن جميع اعداءه فالشخص
 ان افاده الامتياز لا يتم حصول الرسل والا فلا يكون تشخصا قاطلا لثلاثه مبالا فيمين وهو ان الابصار يخرج اشعاع
 من العين على مائة مخروطية عند مركز البصر وقاعدته عند سطح البصر وعلم انهم خلقوا فيما بينهم فذهب جماعة منهم
 الى ان كل المخروط مصمت فذهب جميع اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مسقيمة اطرافها التي على البصر مجمعة
 عند مركزه ثم يتبدل الى البصر متفرقة فما ينطبق عليه من البصر لطراف تلك الخطوط اذ كل البصر واقع بين اطراف تلك
 لم يدركه ولذا ينبغي على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطح البصر وتذهب جميع الى ان الخارج من العين خط واحد
 مستقيم فاذا انتهى الى البصر تحرك على سطحه في جهتي طول وعرضه حركة في غاية السرعة فيحصل الادراك بسببه وتجهل بحركته
 بياة مخروطية على ان الابصار انما يكون يخرج اشعاعا وان الانسان اذا رى في المرأة وجهه فاما ان يكون
 الانطباع صورة من الوجه في المرأة ثم انطباع صورة اخرى من تلك الصورة في العين كما يتوهمه اصحاب الانطباع
 وانما ان يكون الانكسار الشعاع الخارج من البصر لصقالتها الى الوجه لا يسيل الى الاول لان صورة الوجه لو انطبعت في المرأة
 لا انطبعت في موضع معين منه ولم يتغير عن موضعها بزوال شئ اخر الا ترى ان الحائط اوضح لانكسار النور في الخضر
 اليه لزم ذلك اللون موضعها من الجدران لم يتقل بانقال لرائى من مكان الى مكان آخر لكن ترى صورة الشجرة مثلا
 في المادار المرأة تنقل من مكانها في الماء او المرأة بحسب انتقالنا فنعين الثاني وهو لم يطلب تعرض عليه بان الانطباع
 وخروج اشعاع ليسا على طرفي نقيض حتى يتقنع فسادها معا ليس بحسب الايض ان يكون السبب في كل شئ معلوما على ان
 علم لا يجوز ان يكون كون البصير بحيث يكون نسبة الى المرئى كنسبة العين الى البصير مقتضيا حصول الاجسام في المرئى
 المرئى وان لم نفهم لذلك علمه ففصله وصورة الوجه انما تنطبع في المرأة في موضع منها له وضع خاص بالنسبة الى
 والموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه متقل بانقال الرأى ثانيا ان الاجهر بصر ليل الا انهارا ولا عشي راليل
 وليس كذلك لان الاجهر يتجلى شعاع بصره لقلته بشعاع الشمس فلا يبصر ويجمع ليل البصر والعشي لغا شعاع بصره

لا يقوى على الابصار الا اذا افادته الشمس وقد وصفنا ان الانسان يرى في الظلمة كان نور انفصل من عينيه و
اشرق على انفه واذا غص عينيه على السراج يرى كأنه خطوط شعاعية اتصلت بين عينيه وبين السراج وجيب عين
الوجهين بانها لا تدلان على ان الابصار انما يكون بخروج الشعاع بل على ان العين نوراً وبها غير منكر انه في الآت
الابصار اجسام مضيئة تحملها او غلظتها تمنع الابصار واستدل على بطلان غيرهم بوجوه الاول ان الشعاع ان كان
عرضاً يمنع عليه الحركة ولا يتقابل ان كان جيباً المنع ان يخرج من عيننا على صغر بل من على العصفور مثلاً جسم خرق الفلك
الى كرة الثوابت ثم انى ان حركة الشعاع لا يمكن ان تكون بطبيعة والاكانت الى جهة واحدة ولا قسمة لما ثبت
مخالف ان لا قسمة للطبع ولا ارادية وهو ظاهر وجيب بانه يجوز ان يكون حركة الى جهة واحدة بطبيعة الى ما حد
من الجهات قسمة وان لم يكن القاسم معلوماً وايضا يجوز ان يكون حركة ارادية وظهور انتفاء الارادة مسلم
بسبب الشهادة دون اليقين وروبان ان كتاب كونه حركة اشعاع ارادية مكابرة فاضحة لثالث انه لو كان ابصار
بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي الا بعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى المستر
قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينها وهذا باطل قطعاً فانما قلنا العين ابصاراً الثوابت
الزايغ انه لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند جيب الرياح وايضا لما الشعاع الى الايقابل
الوجه حتى يرى الانسان بالايقابل ولا يرى ما يقابله واجاب الشرح القديم المتجديد عن هذه الوجهة بان المراد
بخروج الشعاع ان المرئي اذا قابل العين يستعد لان انقضاء على سطحه من المبدأ الفضاى شعاع يكون في كل الشعاع
قاعدة مخروطية عند مركز الناظر لكن سموا حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلة العين خروج الشعاع عنها مجازاً
على قياس شبيه حدوث الضوء فيا يقابل الشمس بخروج الضوء منها قال السيد المحقق قدس سره الشريف في حواشي
هذا ما يدل صحيح لخروج الشعاع من البصر الا ان الظاهر ان الابصار انما يكون بالشعاع الواقع على المرئي فينبغي ان
يرى على مقدار واحد في جميع البعد ولكن ان يرفع بان كل الشعاع متفاوت فوسط اقوى من اطرافه فاذا بعد
المرئي لم يمتد ما صنعت شعاعه والحق ما افاد الاستاذ العلامة من ذلك ان الشعاع الحادث الفائق على سطح المرئي
ان كان موجوداً في الخارج ويكون في الخارج قاعدة مخروط شعاعى موجود في الخارج سره عند مركز البصر فاما ان شدة
على سطح المرئي بمقابلة عين كل راي شعاع في الخارج حتى يكون على سطح المرئي الذي يراه الفلك الشعاع
في الخارج وعلى سطح المرئي الذي يراه راي واحد شعاع واحد في الخارج فذلك سفسط ظاهرة البطلان او يحدث
بمقابلة عين راي شعاع ولا يحدث بمقابلة عين راي شعاع اصلاً وهذا ترجيح بلا مرجح وباطل بداهة ويبقى الكلام في ذلك
الشعاع وذلك المحفوظ الموجود في الخارج بل هما جوهراً وعرضاً لعلك علمت ما ذكرنا ان مدرك صاحب
الانطباع وصحاب الشعاع كلاهما باطلان لان مدرك لا اشتراقيين فيساقى الكلام فيه في الدرس الاتي ان شاء الله

قال شارح كما ذهب إليه صاحب الاشراق اعلم انه قد ذهب صاحب الاشراق الى ان الابصار انما يحصل فيها
 اشراق بين الباصرة والمرئي بها ينكشف المرئي عن الغسل كشفا فاحصه يابشر سلامة الآلات ارتفاع المانع من
 انطباع خروج شعاع ولما هو فينا من المتأخرين في تقريره هذه ان المواد اشقت الذي بين اليه والمرئي تكيف كيفية
 الشعاع الذي في البصر يصير ذلك له لا ابصارا تعرض عليه بوجوب الاول انما نعظم بالضرورة ان الشعاع الذي بين
 العصفرة يستحيل ان يقوى على احاطة ما بين وبين فلك الثوابت بل نقول ان العصفرة بل الانسان افضل لو كان بكيفية
 نور اوار لم يتصور احاطة لما في عشرة فرسخ من المواد ايضا فضلا عن هذه المسافة والثاني انه لو توقفت الابصار
 على اتجاها اشقت المتوسط على حالة تعين البصر على الادراك فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى او لا يحصل
 لان تلك الكيفية ان قبلت الاشياء فكما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى وان لم تكن قابلة للاستعداد
 فعند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها لبعض العيون اولى من الباقي لان كل واحد منها علة
 وعلى تقدير حصولها لبعض العيون لنعم ان لا يراه الا ذلك البعض فاما ان يحصل تلك الحالة بكل تلك الاشياء
 وهو محال الاستحالة لتعليل الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة او لا يحصل شيء منها فيلزم ان لا يحصل الابصار واجاب عنه
 العلامة القوشجي في شرح التجربة بانما استخار ان تلك الحالة تحصل لجميع تلك العيون لا يلزم اجتماع العلة المستقلة
 على معلول شخصي وذلك لانه اذا كان الموصلي ان يكون كل منها علة مستقلة فأيها كان سابقا على سواه من تلك
 سواه كان احدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون باعده فاذا وجد من تلك الامور ثلثان واكثر وقعت كانت
 العلة المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها لان شرط المسبق على ما سواه محقق في ذلك الواحد وانما يوجد في مجموع
 اذ عدم كل واحد من العلة الناقصة علة تامة لعدم المحلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من عدمه لا يلزم من
 اجتماع اعدام العلة الناقصة اجتماع العلة المستقلة لان العلة المستقلة يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها فعند اجتماع العيون
 نستحار ان تلك الحالة يحصل جميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلة المستقلة لا يقبل
 اذ انظر شخص في مرئي حصل تلك الحالة في اشقت المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة
 من عين ذلك الناظر المتأخر فيلزم حصول الساصل ولا يحصل فيلزم ان لا يراه الناظر المتأخر ذلك بطور ولو جوزنا
 يحصل رؤية الناظر المتأخر تكيف اشقت المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم مكانه وبينه شخصين شخص آخر لزم
 امكان رؤية الاعشى للبصائر لان كل واحد منهما لو لم يكن هناك شرائط اخرى غير التكيف بكيفية الشعاع هذا كلامه في
 اما الاول فلا يخفى ان اشياء وان علة عدم المحلول ناهي عدم العلة التامة لا عدم كل واحد من العلة الناقصة ولا
 اعدامها وبشرط المسبق فيما يظن بعدم العلة المستقلة بطل استقلال كل واحد منها وانما يقال ان القول بانه عند اجتماع
 العيون يحصل تلك الحالة بجميعها ويكون عليها المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها ليس بشيء او لمفروض اجتماع

قوله في الابصار شل الخ اي العلم الحاصل عند الابصار علم حصولي لا حضوري والا لزم كون الآلات مجسدية مبركة اذ
لا بد في حضورى من حضور عند المدرك في الابصار ليس الحضور الاعند الآلات مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد
كما سيأتي والآلات دية وفيه لم لا يجوز ان يكون المدرك عند الابصار حاضرا عند النفس ايضا لكن بوسطة الآلات كاستفادته من كل واحد من
عيون على دية مرفي معا فلا يتخلوا اما ان يحصل تلك الحالة للشفة المتوسطة بينهما وبين المرئي بالجميع او بكل واحد وحده
على الاول يلزم ان يطل تلك الحالة دفعة اذا فرض غاخر عين من تلك العيون لبطان علته ومجر المجموع بما هو كذا فيلزم
بطلان دية سائر العيون دفعة وهذا صريح لبطلان على الثاني لا يكون علته مستقلة بجمع عيون بل واحد واحد منها فاقم
قوله اي العلم الحاصل عند الابصار آه قال في الحاشية فائدة هذا التفسير ان الابصار ليس بعلم لانه صفة للقوة الباصرة
وهي ليست بعالمية كما قال المحشي ففسر الابصار بالعلم الحاصل عند الابصار انتهى ووجه صحة هذا التفسير ان ابصار
سبب للعلم الحاصل به فاطلق اسم سبب ما يريد به السبب القرينة على هذا الجواز ذكره المحشي بقوله فائدة هذا التفسير
قوله والا لزم الخ لما ذهب صاحب الشرايق الى ان الابصار انما يحصل باضافة شريطة بين الباصرة والمرئي سيكشف المصير
عند النفس لاكتشافا حضوريا او وعليه وجود الاول ان الحضور الذي يوجب الاكتشاف انما هو حضور المعلوم عند العالم
وحضور البصر ليس الا عند الحاسة وهي ليست بعالمية فاحضور عند لا يكون كافيا للاكتشاف فلا يكون العلم الحاصل بالابصار
حضورا كيف لو كان كذلك لم كون الآلات مجسدية عالمية مع ان الادراك ليس الا من شأن الجوهر مجرد وعندهم كما اقرر
في مقروه والى هذا اشار الشارح في الحاشية بقوله لا يخفى ان حضور البصر الخ قال بعض المحققين قدس من هذا الاشكال بعينه
لازم على القول بكون الابصار علما حصوليا لان الابصار لما كان حصول صورة البصر في القوة الباصرة وهي ليست
بمركبة اتفاقا ففقد حصل الصورة في غير المدرك فلا يكفي هذا للحصول للاكتشاف بل يلزم ان يكون الآلات مجسدية عالمية
دون النفس لان العالم باقاهم به العلم ولعلم انما قام بالجملة فما هو جاكم فهو جابنا وهذا الكلام مع كونه في غاية التحقيق لا يخلو
عن مناقشة كما لا يخفى على المتأمل واجاب عنه المحشي بان البصر حاضرا عند النفس ولكن بوسطة الآلات الخ واسر هذا القدر
يكفي للاكتشاف بحضورى لا حاجته في العلم الحضوري الى حضور المعلوم عند ذات العالم وهذا ليس بشئ اذ البصر ليس حاضرا
عند المدرك قطعاً اذ المدرك ليس الا النفس الشارعية ما بالبصر ليس حاضرا عنده انما حضور البصر عند الآلة وهي ليست مركبة
اتفاقا فكيف يكفي هذا بحضور للاكتشاف لانه حضور عند غير المدرك الثاني ما قال بعض المحققين قدس من ان وجود البصر في الخارج
غير كاف في الابصار والا كان مدركا قبل لمقابلة فلا يميز من مرئيه وهو العلم وهذا الزائد اما حصول شئ او اضافته الى البصر
وعلى كل تقدير فالبصر نفسه ليس علما كما هو شأن الحضوري وانت تعلم ما فيه اما اولافلان الحكماء كلهم اتفقوا على ان
للابصار شرطان متمتع الابصار بدورها ويجب معهما منها مقابلة المرئي للرائي او كونه في حكم المقابل كما في دية الآلات
وجهه في الآلة ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد بالحجاب الجسم الكثيف المانع من نفوذ اشعاع وقد مر

ولعل هذا القدر من الحضور يكفي للاكتشاف فالنفي احمق بالنفي قوله في هذا المقام اى في مقام الاستدلال على تخصيص المورد بالعالم المتجدد قوله نفي ان الخ اى ينبغي ان يكون كاسبا وكسبا وبديها ونظرا يا اولاد بالذات

صاحب الاشراق ان الابصار لا يحصل الا بمقابلة المستنير للعين السليمة وباجملة الابصار بدون المقابلة منتزع عند الجميع ليس بمرتب صاحب الاشراق ان وجود المبصر في الخارج مطلقا كان في الابصار بل بمرتب ان وجود المبصر في الخارج بشرط كونه مقابلا للباصرة كان في الاكتشاف كما هو مخرج في حكمة الاشراق وغيره من كتبه والشرط المذكور ليس بالاشكال لاكتشاف لا داخلية حتى لا يكون المبصر نفسه علما كما هو شأن الحضورى فاللايراد عليه بانه لو كفى وجود المبصر في الخارج للاكتشاف لزم كونه مرصدا قبل المقابلة مبنى على عدم الرجوع الى كلامه انا ثانيا فلما نقول ان وجود المبصر في الخارج غير كاف في الابصار بل لا بد من مزيدة لكن نقول هذا الامر الزائد هى الاضافة الاشراقية الى المبصر لا بد منه ان لا يكون الابصار علما حضوريا نعم لزم ان لا يكون المبصر نفسه بلا حدوث اضافة اشراقية اليه علما حضوريا وهذا اللازم ملزم الثالث ان العلم بالمعلوم في الحضورى متحدان بالذات وباعتبار فاذا اعدم المعلوم يلزم انعدام العلم مع ان الضرورة تشهد بخلافه اقول هذا لايراد عجيب جدا اذ لا شك في زوال العلم الابصارى بزوال المبصر فاللازم ملزم وواجب المورد ونفسه عن هذا لايراد بان صاحب الاشراق قابل بعالم المثال فادام المحسوس حاضرا محسوسا يكون الادراك عجيبا وه الخارجى فاذا اعدم في الخارج يحصل مثاله في ذلك العالم من غير انطباق في ذلك وانتقاش فيه فلا يتغير علم البصريات بانقضاء حضور الخارجى الموجود بها في ذلك العالم ولا يخفى انه يظهر من هذا الكلام ان المبصر حين انعدامه في الخارج يوجد في عالم المثال ويكون العلم المتعلق به ابصاريا عند صاحب الاشراق كما يدل عليه قوله فلا يتغير علم البصريات مع ان صاحب الاشراق لا يقول يكون العلم المتعلق بالاشياء الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا بل انما يقول ان الصور المرئية في المرآيا موجودة في عالم المثال العلم المتعلق بها ابصارى ذلك لانه مرتب بباب اصل الرؤية الى ان المرئى بعينه هو شخص الخارجى وفي رواية اخرى بالمرآة الى ان المرئى هو الصور الثابتة الموجودة في عالم المثال كما صح بصدد تشير الى حاشى حكمة الاشراق فالاشياء الموجودة في عالم المثال عند ليست الصور الحقيقية او المرئية في المرآيا والعلم المتعلق بالصور الحقيقية بالصور المرئية في المرآيا ابصارى وانما يكون العلم المتعلق بالاشياء الغائبة عن الباصرة الموجودة في عالم المثال ابصاريا مطلقا فليس طابق لتصوره بل محال لتخصيصه فاقول لا يتخبط قوله ولعل هذا القدر الخ قد عرفت ان هذا القدر من الحضور لا يكفي للاكتشاف الحضورى ان توهم صاحب الاشراق كفاية له قوله اى ينبغي آه دفع لما عسى ان توهم ويقال قول الشارع ينبغي ان يكون له دليل له لا يدل على تخصيص المقسم بالحضور الحادث او حاصله لا يزيد على ان المنطقى لا يجب الا عن المعترف بحجة من حيث ايضا لما الى محمول تصورى او تصديقى فالمناسب لغرضه ان يكون المقسم في نواتج كتب المنطق بالداخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية

ليست حسن جعله مورد القسمة في إثباتات الاحتياج الى المنطق فافهم قوله واما العلم المحصولي لان البدايته والنظرية
من شأن الحصول الحادث دون غيره اذن المعلوم مستحق للتعاقب بالمعنى المصطلح المتعارف بين البدايته والنظرية
وانتفاك لخصائص الاحتياج السلب

وختصاص بها وهذا الاستلزام ان يكون المقسم هو الحصول الحادث بل يجوز ان يكون المقسم مطلق الحصول الذي
هو موضوع المهمة والاحكام الثابتة للافراد ثابتة لمطلق الشيء فالانقسام الى البدايته والنظرية والمدخلات
الكتب والاكساب لا اختصاص بها كما انه ثابت للحصول الحادث ثابت لمطلق الحصول ايضاً فمطلق الحصول ايضاً
في الاكساب اختصاص بها فلا حاجة الى تخصيص المقسم بالحصول الحادث وجه الدفع ان المراد بمدخلات المقسم في
الاكساب اختصاصها بها ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات نظام ان الكاسب والكتب
والبديهي والنظري اولاً وبالذات ليس العلم الحصول الحادث واما مطلق الحصول فانما يكون كاسبا وكتبيا و
بديها ونظريا في ضمن الحصول الحادث فالانقسام الى البديهي والنظري والاختصاص بها للحصول الحادث
بالذات لمطلق الحصول بالعرض بمعنى ان بعض افراده متصف بها ولهذا لا يصح تقسيمه اليها الا بعدا لتخصيص
بالحادث والحال انه ينبغي ان يكون المقسم دخل في الاكساب التصورية والتقديرية وخصاص بها حقيقة
وبالذات ولا مدخل فيها ولا اختصاص بها كالمحصل الحادث فالقسم للتصور والتقدير ليس العلم
الحصول الحادث فان قلت البدايته والنظرية من اصناف المعلوم عند الشارح كما صرح به في حواشي شرح التمهيد
افكيف يصح منه القول بان العلم الذي هو مورد القسمة ينبغي ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا قلت
والنظرية وان كانت من اصناف المعلوم عنده لكن لما كان العلم والمعلوم متحدين عنده واما كما يستحق فيصاح القول
بكون العلم ايضاً كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا وان كان باعتبار معلومه ثم ان اختصاصها بالقسمة بالاكساب
التصورية والتقديرية ومدخلية فيها بمعنى ان يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات في حيز المنع بل في
حيز البطلان كما عرفت اختصاصها بمدخلية فيها بمعنى مدخلية بعض افرادها فيها اختصاصها بها لمكنه غير مفيدة لطلوبه كما لا يخفى
قوله ليست حسن وجه الاحتسان ان المنطقي انما يبحث عن المعروف والحجة من حيث ايصالها الى مجهول تصوري
او تقديرية فغرضه لا يتعلق الا بالعلم الذي يكون كاسبا وكتبيا وبديها ونظريا اولاً وبالذات فالعلم الذي لا مدخل
في الاكساب مدخل عن غرضه غاية فلا يلحق ان يجعل مورد القسمة في اثبات الاحتياج الى المنطق فتدبر
قوله اذن المعلوم ادفع لما قيل ان مطلق المناقاة بين البدايته والنظرية مسلم واما المناقاة باحد الوجهة الاربع
التي حصرها التعاقب فيها فيغير مسلم وحاصل الدفع دعوى البدايته في ان البدايته والنظرية متقابلان متقابلان
اصطلاحاً لصدق معنى التعاقب المصطلح على تعاقبها وهو انهما لا يجتمعان في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة

اما الاول فظاهر واما الثاني فلعدم جواز ارتفاعها عما من شيء كما نص عليه شراح حكمة العبد حيث قال قد يكون احدهما
اي الايجاب السلبك ذبا فقط لاستحالة اجتماعهما على الصدق والكذب معا انتهى والبداهة والنظرية ليستا على هذه
النسبة ضرورية ارتفاعهما من العلم على تقدير كونهما حقيقة للمعلوم فمن المعلوم على تقدير كونهما حقيقة للعلم فتبين ان الضاد على تقدير
وجوديهما والعدم والمكافاة على تقدير عديتهما واحدا وهي البداهة ومن ثم ط الاول ان التوابع التي انبثقت على العمل الآخر

قوله اما الاول فظن انه ذلك لان القضايا لا تكون اشياء بحيث لا يمكن تقبل احدهما بالا بالقياس الى الآخر والبداهة والنظرية ليستا
قوله فلم يرد جوازها لانه لا يكون موجودا معا لكونهما في قوة النقيضين عند وجود الموضوع +
قوله حيث قال انه قول انت تعلم ان الحكم يكون احدا المتقابلين بالا ايجاب السلب صادقا والآخر كاذبا بخصوص
بالا ايجاب السلب المكبرين اي المتعبرين في القضايا اذا الصدق والكذب ما يتصف بهما النسبة الحاكمة اما الايجاب
والسلب المفردان فلا صدق في شيء منهما ولا كذب قال الشيخ في الشفاران المتقابلين بالا ايجاب السلب ان لم
الصدق فيسقط كالفرسية واللافرسية والافركب كقولنا زيد فرس من زيد ليس لغرس فان اطلاق خبرين معينين على
موضوع واحد محال وايضا قال في الشفارين المتقابلين بالا ايجاب السلب معنى الايجاب وجودا في معنى كان سوا
باعتبار وجوده في نفسه ووجوده لغيره ومعنى السلب وجودا في معنى كان سوا كان لا وجوده في نفسه او لا وجود
لغيره اذا عرفت هذا فاعلم ان الكلام ههنا في الايجاب السلب اللذين هما من اقسام التقابل فهو الايجاب السلب
مطلقا سواء كانا في القضايا او في المفردات فاير او قول شراح حكمة العبد ههنا غير مناسب وكلامه ليس الا
في الايجاب السلب المكبرين اذا الايجاب السلب البسيطان لا صدق فيهما ولا كذب فلان قلت ان نسب الايجاب
والسلب المفردان الى موضوع واحد يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا بالضرورة قلت عند انسابها الى موضوع واحد
يحصل قضيتان موجبتان احدهما محصلة والاخرى معدولة فجاز ان يكذبها عند عدم الموضوع بخلاف الايجاب والسلب
المكبرين فان احدهما صادق والآخر كاذب ولا يكذبان معا فحان ان لا يلتفت على قوله فلعدم جواز ارتفاعها عن شيء
اذا ارتفاع الايجاب السلب مطلقا عن شيء اي موضوع موجود ضرورة ان المعدوم لا شيء لا محالة البداهة والنظرية
قوله والبداهة والنظرية انه لان المتقابلين بالا ايجاب السلب لا يرتفعان عن موضوع موجود فلو كان
التقابل بين البداهة والنظرية بالا ايجاب السلب لزم ان يكون ارتفاعهما عن شيء محالا مع ان الاعيان
الخارجية وكذا كنهه الباري جل شانه لا يتصف بالبداهة ولا بالنظرية وايضا على تقدير كونها صفتين للمعلوم لا يكون
العلم متصفا بهما وعلى تقدير كونها صفتين للعلم لا يكون المعلوم متصفا بهما فعلم ان التقابل بين البداهة والنظرية
ليس بالايجاب السلب فمن جاز ان يكون التقابل بينهما تقابل بالا ايجاب السلب فعدا فيهما لا يعاين
قوله فتبين ان الضاد ههنا اصطلاح الفلسفة الاولى فان الضدين بطلان فيهما على المتقابلين لا يكون احدهما سلبا والاخر

ومن شروط الثاني من جانب الوجودي فقط وفي المحضوري والقديم لا يتصور ذلك لان المترتب على انظر الذي
هو مجموع الاتقاليين التبعيين لا يكون الا حصولي الحادث كما تشبه الضرورة فالصفا بما بالبداهة الصفا غير
لاستلزام انتفاء اللازم انتفاء المزموم ويتيج عليه ان شرطية التوارد من الجانبين من جانب على المحل مخصوصة ثم واما
المطلق اني على شخصه او نوعه وجسه قريبا كان او بعيدا لم يتصوره هنا كيف لم لا يجوز ان يكون مطلقا علم جنس المحضوري
والقديم وعديهما ولا ريب في انصافه بالنظر في القول بعرضيته لا خلوعه عن مقابلة المنع بالمنع

ولا يمتنع تفصل كل منهما على حاشية الجسب طافطو يارس في استعمال الضد في غير ما فعل في الفلسفة كما صرح شيخ في طافطو يارس
قوله فالصفا بما بالبداهة الخ يعني ان المحضوري القديم انما لم يتصفا بالنظرية فلا يمكن ان يكونا متصفين بالبداهة ضرورة
ان الاتصاف بالبداهة يستلزم الاتصاف بالنظرية اما على تقدير كونها متغير فلان الاتصاف بحد الضدين مشروط بالاتصاف
بالضد الآخر واما على تقدير كونها عدا وملكة فلان المتصف بالعدم يجب صلوحه للاتصاف بالملكة واذ لم يصلح للاتصاف
بالملكة لم يصلح للاتصاف بالعدم ايضا وباجل ان الاتصاف بما بالبداهة يستلزم الاتصاف بما بالنظرية واذ انما لا يمتنع في المزموم
قوله ويتيج عليه يمكن تقريره بالارادتين جبرين الاول ما قرره المحشي الثاني ان ما يجب في تقابل بالعدم الملكة صلوح موضوع
والعدم للاتصاف بالملكة اعلم من ان يكون الموضوع صالحا بشخصه او بنوعه وجسه قريبا كان او بعيدا واذ اكان
فالكسبية وان لم يتصف بها المحضوري الحصولي القديم مخصوصه لكن جنبه وهو مطلق العلم صالح للاتصاف بالنظرية وهذا
من الصلوح كات للاتصاف بها واجاب عن هذا التقرير بعض المتحققين مطابقا لما قاله الصديق في حاشية في حاشية شرح حكمته
الاشراق بان صلوح جنس الموضوع او بنوعه مطلقا لا يكفي في تقابل العدم والملكة كيف لو كان كافيا لصلح اتصاف
بالسكون الارادي نظر الى صلوح جنسه هو الجسم بالحركة الارادية في ضمن الحيوان بل لا بد من صلوح العدمي للاتصاف بالوجود
سواء كان هذا الصلوح لشخص بالذات او بنوعه بالذات لا بالعرض لتحقيق النوع فيه او بجنسه بالذات بل بالعرض لتحقيق
الجنس فيه وثم من المحضوري والقديم لا يصلح للاتصاف بالنظرية لا لشخصها بالذات ولا بنوعها او جنسها لكان
لان التوقف على النظر من الاعراض لا يمتنع العلم حصولي الحادث انما يتصف مطلقا حصولي او مطلقا لعل بالتوقف على النظر
لاجل اتصاف العلم حصولي الحادث وهذا يصلح جوابا عن التقرير الذي قرره المحشي ايضا واما الجواب الذي
اشاره اليه المحشي بقوله والقول بعرضيته آه وحاصله منع كون مطلق العلم جنسا للمحضوري والقديم لاحتمال
كونه عرضا عاما فلو جيب بعن التقرير الذي قرره المحشي فير عليه وروودا ظاهرا ما اورده بقوله لا يستلزم
معابلة المنع بالمنع لان المورد مانع فلا يجوز في مقابلته المنع وابداه الاحتمال بل لا بد من قامته الاستدلال
على كونه عرضا عاما ولو جيب بعن التقرير الذي قرره فيرنا فدفنه لا يستلزم عن صعوبة الا ان يصح ان الكلام
على سلماتهم وهم لا يسلطون كون العلم عرضا عاما بل يصح كون يكونه جنسا فلا يصلح هذا الجواب من قبلهم

على ان عديمية النظرية ايضا محل بنا على ان يفسر بعدم إمكان حصوله بدون النظر وعديله بعديله وفيه قائلان
 من جهة التعليل قوله يطلق على متعينين اي في شائع الاعمال الا ان قد يطلق على تقاسم النفس بآثارها بصورة

قوله على ان عديمية النظرية آه آراء آخر ادروه المحشى من عند نفسه حاصلة انه يجوز ان يكون بينهما تقابل العدم
 والمملكة ويكون البداهة ملكة والنظرية عدليا بنا على ان يفسر البداهة بإمكان حصوله بدون النظر والنظرية بعدم
 إمكان حصوله بدون وجود يجوز اتصاف العلم القديم والخصوصى بالبداهة او اللازم من ليس الاصلح محل النظرية
 للاتصاف بالبداهة لا عكس حتى لا يكونا متعنيين بالبداهة وفيه وجه ظاهر اذ هذا التفسير مع كونه خلاف
 هو المشهور فيهم موجب ان يكون النظرية وجودية لان الامكان عبارة عن سلب الضرورة فعدم الامكان يكون
 اثباتا للضرورة لما تقرر ان نفى النفي يرجع الى الثبات وكعل المحشى الى هذا اشار بقوله وفيه ما فيه ثم هنا كلام من
 وجوه منها ان لم اربا بمكان تواروا الضدين وتعاقبا على موضوع واحد الذي هو شرط الاتصاف ان لا ياتي كل
 من الضدين ان يتعقب الآخر ويتعقبه الآخر وان ابرت خصوصية ذات الموضوع عن ذلك فذلك متحقق على
 تقدير اتصاف العلم بالخصوصى والقديم بالبداهة اذ البداهة الاتابي من ان يتعقب النظرية اياها فقدر على موضوعها
 وان كان الموضوع بخصوص في اربا عن ذلك واجاب عنه بعض المحققين قديم بان القديم والحدوث من لوازم
 الهوية الشخصية فما يكون منافيا للقديم فهو مستحيل بالذات على الهوية القديمة والنظرية منافية للقديم فيا يلى الموضوع
 بهوية عن عروضها اياه ومن شرط اتصاف صحة معاينة الآخر على موضوع احدها بالنظر الى الموضوع بامو موضوع
 ولعل التحقيق قائل ان معنى تعاقبها على موضوع بعينه بالنظر الى طباعها مع قطع النظر عن خصوص حال الموضوع
 ان لا يوجب انفارشي منها بالنظر الى طبيعة بطلان الموضوع حتى يمكن ان يتقبل من كل منها الى الابد
 ولا ريب ان طبيعة النظرية تقتضى الواسطة في العلم وحدوث الموضوع بها وطبيعة البداهة تقتضى
 تلك الواسطة وان لم تقتض الحدوث فالعلم والمعلوم الواحد بعينه لا يتصف الا بواحد منهما وينفى بافتقارها
 الى طباعها فليس بينهما تقابل اتصاف وحاصل هذا الكلام ان الوجود الخاص للعلم وكذا للمعلوم ان كان كليتها
 من النظر فلا يمكن تحقيقه بدون النظر وان كان غير مكتسب منه فلا يمكن ان يكون هو بعينه مكتسبا منه
 فلا يمكن تواروا البداهة والنظرية على موضوع واحد سواء كان ذلك الموضوع هو العلم او المعلوم فليس بينهما
 تقابل اتصاف وهكذا سواء كانت البداهة والنظرية مختصتين بالعلم الحصولي الحادث ام لا بل ليس بينهما الاتصاف لعدم
 والمملكة فيطلب اشعر الاستدلال من صحة احتمال كونها متضادتين منها ان الدليل على تقدير تضامها انما يدل
 على ان البداهة والنظرية من خواص العلم الحصولي الحادث ان العلم القديم والحصولي الاتصافان بالبداهة والنظرية واما
 دلالة على ان مقسم التصور والتصديق هو العلم الحصولي الحادث فكذلك ثابت بآراء الدليل ما يوضح نظر الشارح والمحشى

كما هو من سبب من العلم مع قولنا ان العلم قال العلامة الخ مبنى الخلاف اتفاهم على ان هو علم حقيقة هو مورد
ثم اخلافهم في تعيين مصداقه فقال الجمهور الى معنى الاول بان البعض لافاضل عنه الى الثاني

ومنها ان الشارح ذهب الى ان البديهة والنظرية من صفات المعنوم وانما لا يختلفان باختلاف الاشياء من
والاوقات وان النظرية ما يتوقف مطلق حصوله على النظر والبديهة ما لا يتوقف حصوله المطلق عليه فعلى هذا المذهب
لا يمكن ان يكون بينهما تقابل المتضاد او تقابل العدم والمملكة اذ من شرط التضاد إمكان توارك كل من الضدين
على موضوع الاخر من شرط التقابل بالعدم والمملكة صلوح محل العدمي للاتصاف بالوجودي ومن المستحيل ان يكون
الشيء الذي لا يتوقف نحو من انما حصوله على النظر هو ما يتوقف نحو من انما حصوله عليه فتوارد البديهة والنظرية
على موضوع واحد والاتصاف محل احدهما بالآخر مستحيل فلا يصح الاستدلال اساسا اذ كما لا يصح ان يكون بينهما تقابل
الايجاب والسلب والتضاد لا يصح ان يكون بينهما تقابل العدم والمملكة والتضاد لا يتوقف على هذا المذهب منع كذا يجوز
على هذا التقدير تضاد العلم القديم بالبديهة والنظرية اذ على هذا التقدير يكون معنى تضاد العلم بالبديهة والنظرية
ان يتعلق بشئ يتوقف مطلق حصوله على النظر ولا يتوقف حصوله المطلق عليه لانها في انه كما يمكن تضاد العلم حصوله
الحادث بها بهذا المعنى كك يمكن تضاد العلم القديم والحضوري بهذا المعنى ايضا كذا اذا الاستعداد والعلية مستند
قوله كما هو من سبب من لعمري آه اعلم انهم وان قالوا ان العلم بمعنى قبول النفس للصورة واثارها بها من قولنا لا
لكنه ليس بشئ اذ مقولة الانفعال عبارة عن اثار التجردى اى قبول الاثر بغير السبب ولذا قال الشيخ الاول في
تعبير مقولة الانفعال ان يقال مقولة ان بفعل ليكون دل على التجرد وذاك المقولة هي نفس الحركة كما حقق الشيخ
في طبقات الشفاء ولم تقاس الصورة في النفس بآثارها بغير من هذا الباب ولعل نشأ الاشتباه اشتراك لفظ القبول
والاثرين مطلق الاتصاف بشئ وبين الاتصاف على سبيل التدرج كذا قال الاستاذ العلامة في بعض حاشية
قوله مبنى الخلاف آه اعلم انهم بعد اتفاهم على ان العلم حقيقة ما يتصف بالضرورة والاكتساب بالحد والبرهان
والانقسام الى المتصور والمقيد والمطابقة مع العلوم واللامطابقة معه فختلفوا في ان ما هذا شأنه اى شئ هو
فذهب الجمهور الى ان ما هذا شأنه هي الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل ثم خالفوا فيما بينهم فذهب الاكثر الى
ان الصورة الحاصلة من الشئ عند العقل متحد مع ذى الصورة بحسب الماهية متغايرة لها بحسب الشخص فالجواب
في الذين والموجود في الخارج متحدان بالذات الماهية متغايران بالشخص فثبت بعضهم الى ان الحمل في الذين
شئ اشئ ومثال التغاير له الماهية والشخص استدلال الاول على ما ذهبوا اليه برجيلى الاول ان الشئ يكون مابين
لذى الشئ والمبين لا يكون كاشفا للمبين الاخر وفيه انه دعوى من غير دليل بل تقابل ان يقول الشئ مع كونه
مابين لذى الشئ علاقته معه هي المحاكاة وهذه العلاقة كافية للامتثال ولا حاجة الى القول بحصول نفس الشئ

والعلامة جمع بينهما كما جمع العلامة القوشي بين حصول الاشياء بانفسها وحصول الاشياء باشباحها فكان العلم عند
مشتراك لفظي بينهما وفيه ما فيه قوله في الحاجة الاولى علم ان الماد الاول الاول تحقيقا وترتبة بالتالي فخلقه والى ان
ظن قوم ان بابه الانكشاف فيما عدا القشوري هو الحصول ٤

بل على القول بحصول نفس الشيء يلزم مفاسد لا تخصي وقيل لا تكاد تستقصى سيجي ذكر نكده منها ان شاربهم
ان لا كل الوجود الذهني على تقدير تمامها قاضية بان الحال في الذين نفس الشيء او الحكم من الشئ لا يتعدى الى
نفس الشئ المتغايرة بالمماهية وفيه انه قد لا يحصل نفس الشيء في الذين باعتبار فهمه ايضا كما في علم الشيء بالوجه فلما تعدى
الحكم من الوجه الى ذي الوجه المتغايرة بالمماهية فلم لا يجوز ان يتعدى الحكم من الشئ الى ذي الشئ المتغايرة بالمماهية
وسيجي الكلام في تحقيق هذا المرام ان شاء الله وهو مبني على بعض الافاضل كالكاتب وغيره الى انه عبارة عن حصول صورة
في العقل وهذا مع بطلانها بالوجه التي تنافي ان شاء الله تعالى وعليه ان الكلام في العلم الذي هو منشأ الانكشاف حقيقة
والحصول معنى اتماع لا يصلح ان يكون منشأ الانكشاف حقيقة اذ لا وجود له الا بالمشأنا فاعلم حقيقة هذا المنشأ
قوله والعلامة جمع بينهما الخ اقول هذا الجمع عجيب اذ حصول الصورة من مقولة الاضافة كما هو المشهور وهو صورة
من الشيء عند العقل من مقولة الكيف عندهم والمقولات تتألف من متباينة كما تقرر في مقرة فكيف يصح
ان يقال ان الصورة وحصول الصورة كلاهما علم بمعنى منشأ الانكشاف اذ لا يعقل ان مشترك بين الحقائق
المندرجة تحت المقولات المتباينة وايضا لا معنى لكون حصول الصورة علما بمعنى منشأ الانكشاف كما عرفت
قوله كما جمع العلامة القوشي آه هذا التفسير ليس محله اذ العلامة القوشي لم يجمع بين حصول الاشياء بانفسها
وحصول الاشياء باشباحها اصلا بل قال ان الموجود في الذين امر ان احدها حاصل فيه وليس بقائم به هو المعلوم
والثاني قائم به ومغاير للحاصل في الذين اي المعلوم وهو العلم ومن مقولة الكيف وهذا ليس جمعا بين المتباينين
او مراده بالقائم الكيفية لا ادراكية القائمة بالذين المتعلقة بالمعلوم وهي ليست عبارة عن شئ اذ ان
عبارة عن الشيء الماخوذ من هي الصورة المتغايرة بالمماهية والكيفية الادراكية غير ماخوذة من هي الصورة بل
هي امر آخر وادراك ذلك الشيء الماخوذ فالقول بالكيفية الادراكية ليس قولنا بالشيء والمثال حتى يكون
مذهب العلامة القوشي جمعا بين المتباينين وسيجي ان شاء الله ما يبطل به هذا التوهم بالتفصيل
قوله فكان العلم آه وذلك لان الصورة الحاصلة وحصول الصورة حقيقتان مختلفتان مستدرجتان تحت
مقولاتين متباينتين اعني الكيف والاضافة ولا يعقل معنى مشترك بين الحقائق المندرجة تحت المقولات المتباينة
والالم يكن المقولات اجناسا عالية ورائت فاعلم ان الصورة الحاصلة وحصول الصورة كلاهما علم
بمعنى منشأ الانكشاف ومصادق العالية عند العلامة اشير ازمي كما يظهر من كلامه في درة المستبح

فهو العلم حقيقة وعليه نؤكد ان العلم من مقولة الاضافة كما نطق كجواب بل انه الاتساق ومن مقولة الانفعال والاضافة
تشهد بان ما نذكره من هذه الصورة الجامعة من مقولة الكيفية بل يمكن ان يستدل عليه بان يقال لاضافة وانفعال
لا تصف بالطائفة ولا شيء مما لا يوصف بالمطابقة يعلم فلا شيء من الاضافة والانفعال يعلم من عكس بالكلية
الى قولنا الاشياء من العلم باضافة وانفعال فينبغي ان لا يطلق عليه الحصول الا بمعنى المصدرى مطلقا وادون بالاضافة
وهذا كما ان يطلق العلم انما يطلق على الحصول بمعنى المصدرى على الحاضرة حاصل بمعنى ما به الانكشاف

فلو كان العلم عنده مشتركا لفظيا لم يصح منه القول بكون كل منهما مورقة ومنه ان كل منهما منشأ الانكشاف غاية الامر
انه لا يصح القول بكون العلم بمعنى منشأ الانكشاف مشتركا معنويا بين المعنيين لعل في الاشارة الى المحشى بقوله وفيه
قوله هو العلم حقيقة آه قد عرفت انه لا يصح القول بكون حصول الصورة علم حقيقة ويستعرف جوابا آخر لا يطابق
قوله وعليه نؤكد ان العلم ان حصول الصورة ليس الوجود الانطباعي للصورة كما سيوضح في الشرح والوجود غير ذلك
العامة ليست خلة تحت مقولة من المقولات لانها باسقاط عقليتها فلا جنس لها ولا هي جناس لشيء اذ لا فرد لها سوى
وهي تقياس الى حصولها نوع حقيقي كما صرح به فعلي تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة لا يكون العلم وطلا
تحت مقولة من المقولات ههنا وبهذه الظهور وجه آخر لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول صورة شيء في العقل
قوله ومن مقولة الانفعال آه قد عرفت ما فيه فنذكر قوله والضرورة تشهد بل الضرورة تشهد بان العلم بمعنى منشأ
الانكشاف حقيقة واحدة محصلة من الصورة الجامعة من الشيء سواء كانت متحدة مع ذي الصورة بحسب النسبة
او مغايرة لها بحسبها لا يمكن ان تكون حقيقة واحدة وتنتج التحاق وان كان عكسها لكن كونه حقيقة واحدة
لعله من القطر يات مع ان الفلاسفة ايتهم صرحوا بان العلم جنس تحت نوعان ومن ههنا نعلم ان العلم
بمعنى الصورة الجامعة لا يصح ان يكون من مقولة الكيفية مطلقا ولو لم يتقاسم بتفصيل يستحق سطر على ان
قوله بل يمكن ان يستدل آه هذا الاستدلال لا يجوز من كلام المحقق الطوسي ولا يخفى سخا فته لانه ان اريد
بالمطابقة مع المعلوم واللامطابقة مع اتحاد العلم مع المعلوم وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة
بهذا المعنى من شأن العلم ودعوى الضرورة في محل النزاع غير مبررة وان اريد بها الانكشاف الواقع للمعلوم
وعدمه فلا نسلم ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم لكن لا نسلم ان ذلك المطابق والمطابق
هي الصورة الجامعة بل يجوز ان يكون جازا او زائدا كما سيحقيقه الشرح فان قلت لائل الوجود الذي
لو تمت لدلت على ان الحاصل في الذين هو علم قلت ولائل الوجود الذي على مقتضى رتاما
لا تدل الا على حصول المعلوم في الذين حين تعلق العلم به واولاها على ان الحاصل في الذين هو العلم فكلا
قوله الا بمعنى المصدرى آه وذلك لان المعنى المصدرى لفته هو ما يعبر عنه بالفارسية بـ *مصدر* وهو ما يراد به حصول الصورة

مسألة يتوهم ما يتوهم فافهم

قوله فلا يتوهم ما يتوهم آية قال في الحاشية وضع لما توهم الخ من غير علم حيث قال هذه العبارة سهون
 قلم الباشخ انتهى لا يخفى ان هذا الاحتمال هو الظاهر ولما قال الخ في التوجيه فيظهر من افقته بآخره
 قوله فافهم قال في الحاشية فيه إشارة الى انه لا يصح ان يكون المعنى المصدري مقدرًا حقيقة لانه المعاني
 المصدريه انتزاعية والانتزاعات لا تحقق الا بعد تحقق مناشي الانتزاع انتهى تحقيقه ان المعاني الانتزاعية لها
 سخوان من التحقق والوجود الاول تحققها متحقق منشأ انتزاعها والثاني تحقيقها في الذهن بعد الانتزاع فالحال
 من تحققها ووجودها عين تحقق المنشأ ووجوده فلا يحفل كونهما بهذا النوع من التحقيق والوجود مقدرًا على المنشأ أو هذا النوع
 من تحققها لوجودها ليس مغايرًا لتحقيق المنشأ ووجوده والتقدم والتأخر انما يتصور بين من يتغيران في الواقع
 ولما الخو الثاني من وجودها فهو متأخر عن المنشأ لانه تابع لانتزاع المنتزع فلا معنى لكونه مقدرًا على المنشأ
 تعالى الشارح اقول يلزم على هذا التقدير آية حاصلة انه يلزم على تقدير كون العلم عبارة عن حصول صورة
 في العقل ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي مع انه سيظهر انها نوعان مختلفان وجه اللزوم ان الحصول
 عبارة عن الوجود الذي هو الوجود بمعنى مصدرى انتزاعي والمعاني الانتزاعية لا فرد لها سوى تخصص وهي
 تكون متفقة بالحقيقة والواقع لهما سوى المعنى المصدري الذي هي تخصص لفلو كان العلم عبارة عن الحصول
 يلزم كون التصور والتصديق اللذين هما فرداه متفققين نوعاً وهو باطل فغرض عليه بان هذا التخصص ليس
 في موضوعه لان العلم الحصولي سواء كان بمعنى حصول الصورة او الصورة الحاصلة يلزم على التقديرين ان يكون
 بين التصور والتصديق اتحاد نوعي اما على المعنى الاول فلذلك ليل المذكور ههنا ولما على الثاني فلان العلم
 بمعنى الصورة الحاصلة متحيز للمعلوم بالذات فانما تعلق التصور بكنهه التصديق يلزم اتحادها بالذات
 اقول لا يخفى على من اراد في مساس ان اتحاد التصور والتصديق على تقدير كون العلم عبارة عن الصورة
 الحاصلة انما يلزم من القول باتحاد العلم والمعلوم بالذات لاسن تفسير العلم بالصورة الحاصلة أو لفسر العلم
 بالصورة الحاصلة ويرتكب التباين بين العلم والمعلوم فلا يلزم الاتحاد النوعي بين التصور والتصديق حاصلًا ولما
 اتحادها على تقدير كون العلم عبارة عن حصول الصورة فانما يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ولما دخل فيه لكون العلم والمعلوم متحيزين حاصلًا ولا يلزم من القول بكون العلم عبارة عن حصول الصورة
 ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي ولا يلزم من القول بكونه عبارة عن الصورة الحاصلة اتحادها
 نوعاً الا اذا قيل ان العلم والمعلوم متحدان فقد ظهر وجه التخصص الذي ذكره الشارح نعم يدعى على الشارح
 ان هذا الايراد بعيد وادعى على تقدير القول بكون العلم حالة ادراكية متشعبة عن الصورة موجودة لوجودها

اقول ان المتصور منه البطلان اى بعض الافاضل بالكلية وكلية راي العلامة

لكما يتبين من كلامه فيما بعد لان الامر لا يتراعى لاحقيقة له عنده الا ما حصل في العقل ولا فوله عنده سوى الحقيقة
فيكون ان الاحتياج الى الادراكية ايضا لا يتراعى تمام حقيقة افرادها ولا تكون لها افراد سوى التخصص بالنوع فيلزم ان
تقوم له المتصورات في التحقيق عندهم ان المتصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان من العلم واما انهما
بالمعنى الثاني ايضاً نوعان متباينان فليس كذلك في كتبهم ولا يحكم به وجدان ولا برهان فان كان المراد لزوم
الاتحاد والينبغي بين المتصور والتصديق بمعنى الاول فاللزامه متمنوعة ولا يثبت بالدليل الذي ذكره الشارح
وان كان المراد لزوم بينهما بالمعنى الثاني فاللزامه مسلمة لكن بطلان اللزام وكونه خلاف التحقيق ثم روح
يجوز ان يكون كلا التقسيمين صحيحاً الا انه يكون تقسيم بصورة اليها بالمعنى الاول المشهور من قبيل تقسيم الجنس
الى النوعين تقسيم حصول الصورة اليها بالمعنى الثاني من قبيل تقسيم النوع الى صنفين وهذا التوجيه يرفع الإشكال
عن العلامة اذا المتباينان بالنوع المتصور والتصديق اللذان هما قسمان للصورة الحاصلة ومتحدان بالنوع
اللذان هما قسمان بحصول الصورة فيصح كل واحد من قولى المتباين النوعي بين المتصور والتصديق اتحاداً
اخصصيته مطلقاً بالنوع بخلاف بعض الافاضل فانه لا يميل الى تصحيح القول الاول على ما ذهب اليه انتهى ونحن
نقول انما يصح ما ذكره هذا القائل لو كان الاختلاف الواقع بين القديما والمتأخرين في ان المتصور والتصديق
نوعان متباينان ومتحدان ذاتاً ومختلفان متعلقاً فقط مبنياً على الاختلاف الواقع في تفسير العلم حتى يكون
المتصور والتصديق مختلفين حقيقة على راي من فسر العلم بالصورة الحاصلة ومتحدان ذاتاً ومختلفين متعلقاً فقط
راي من فسر حصول الصورة مع ان الامر ليس كذلك اذ كثير من المتأخرين اقالوا بكون المتصور والتصديق متحدين
نوعاً وفراً العلم بالصورة الحاصلة من الشيء عند العقل كما لا يخفى على المنتفع بكلامهم وبعضهم مع القول بمتباين المتصور
والتصديق بحسب الحقيقة فسر العلم بالوجود الانطباعي للصورة كصاحب الافق لم يرد من تبعه وبالحجة الاختلاف
الواقع في ان المتصور والتصديق هما نوعان متباينان ومتحدان بحسب الحقيقة مختلفان بحسب المتعلق فقط
لا تعلق بالاختلاف الواقع في تفسير العلم ههنا بل هذا اختلاف بين القديما والمتأخرين براسة فالقول ان
عندهم ان المتصور والتصديق بمعنى الاول نوعان متباينان واما انهما بالمعنى الثاني ايضاً كذلك فليس كذلك في كتبهم
ليس بشئ اوليس لما ذكره هذا القائل اشرافاً في كتبهم انما الذي كور في كتبهم ان المتصور والتصديق نوعان متباينان عند القديما
ومتحدان ذاتاً ومختلفان متعلقاً عند المتأخرين سواء كان العلم عبارة عن الصورة الحاصلة او عن حصول الصورة
غاية الامر ان لا يصح القول بالتغاير النوعي بينهما على تقدير تفسير العلم بحصول الصورة كما بينه الشارح
اذا عرفت هذا فاعلم انه لما كان التحقيق ان المتصور والتصديق نوعان متباينان كما ذهب اليه القديما ففسر العلم

بمحصل الصورة باطل قطعا لانه مستلزم للاتحاد والنوعى بين التصور والتصديق وبهذا يستل كلية راسى العلامة قطعا كما لا يخفى
قال المشرح وهو خلاف التحقيق علم ان التحقيق ان التصور والتصديق حقيقتان مختلفتان بالنبوع ولعل هذا ظاهر
عنى عن ضرورة البيان فضلا عن ضرورة البرهان في الاستدلال عليه بانه لو ازم التصور والتصديق مختلفان
وختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات والقول بانه يجوز ان يكون اللوازم كوازم الصفة او الموجود لا
عن الشك اذ لزوم عموم التعلق لما بهية التصور خصوص التعلق لما بهية التصديق لعله عنى عن شتم الابانة وما قيل
ان اللوازم معلولة للملزومات اختلاف المعلول يستلزم اختلاف العلة لا امتناع صدور الكثير عن الواحد فخصه
وهي ظاهر اذ يكفي صدور الكثير عن الواحد كثره الجهات المحتمليات كما تقرر في مقرر فغاية الزم من كون اللوازم
مختلفة اختلاف الملزومات باعتبارها بالاعتبار غير محذور اذا الفرض ثبات التغاير النوعى بينها ثم ان كون اللوازم
معلولة للملزومات محل بحث وثارة بان التصديق ينقسم الى الشديرو الضعيف كما صرح به الشيخ في بيان الاستدلال
ومن المقرر في مدارك المشائية ان الشديرو الضعيف مختلفان نوعا واذا كان قسام لم تصديق مختلفة بالنبوع
قال التصور والتصديق مختلفان بالنبوع بالطريق الاول في ههنا اشكال من جهتين الاول ما قاله الفاضل انما هو
في حواشى الحاشية القديمة ان كون التصور نوعا والتصديق نوعا آخر غير مقبول ان التصور عبارة عن المعلوم ما هو واضح
تخصص خاص المعلومات مختلفة بالماهية فيكون كل تصور مخالفا لما بهية التصور آخر فلم يكن التصور مطلقا نوعا
واحدا ايضا لتخصص ليس لما بهية فكيف يكون المعلوم مع الشخص نوعا ولو قيل ان التصور ليس عبارة عن المعلوم
مع الشخص بل مع عوارض اخرى ففيه الفرق ان المعلومات ماهيات مختلفة فكيف يكون التصور نوعا واحدا
الا ان يقال عوارض نوع واحد وعوارض التصديق نوع آخر او يقال المراد ان التصور لم يتعلق بالنسبة نوع واحد
المتعلق بها نوع آخر ويرى على الجميع ان الظاهر ان الشك الوجودى والتحليل لا يفرق النوع متخالفة باى معنى لا يخرج
تلك المعاني فما الوجه في جعل الجميع نوعا واحدا والتصديق نوعا آخر الا ان يفرق نوعيتها ويقال انها ذاتا وبسبب
ويقال ان اختلافها ليس في مرتبة اختلاف التصديق فنجعل نوعا واحدا لا شكا في طريق الكسب ونحوه
والتصديق نوعا آخر لعدم شتره معها قول الاخفى ما في هذا الكلام من الخط ومنشأ هذا الخط فانه كون التصور
نوعا حقيقيا مع ان التصور نوع اضافى تحت انواع سبعة وثلاثى انه يلزم اتحاد التصور والتصديق حينئذ
التصور بالقضية او كونه التصديق للاتحاد لعلم والمعلوم ذاتا فكيف يصح القول بكونها نوعين بعبارة
ولم نقول بان اتحاد العلم والمعلوم مخصوص بالعلم التصورى وبان الاتحاد وبين التصور الجامع والتصديق
لا ينافى التباين النوعى بين تطبيقه ليس بشئ الا الاول فلان قصرهما تهم تقتضى ان يكون العلم مطلقا
متحد مع المعلوم وايضا لما جاوز انكشاف المبين بالمباين في نحو من العلم فعدم تجوزها في نحو

قوله ليس الوجود الذهني فيكون فردا من افراد الوجود المطلق الذي هو نوع حقيقي كما لوجود الخارجي وافراد النوع
الحقيقي سواء كانت اولية ذاتية قوية حصصية او غير حصصية لا بد ان تكون متحدة الحقيقة واللامتق نوحا حقيقيا
وايضا افراد الوجود مطلقا حصصية لا غير والا افراد حصصية لا تكون متحدة الخلق ولا نوحا الحقيقة امتحان مع طبعها
الكليته بل بالاعتبار قال الاستاذ عند النظر قد اضطربت الاقوال في شأنها فبعضها يدل على التغير
الا اعتباري بينها وبين الطبيعة الكلية

تحكم محض واما الثاني فلا يلزم على ذلك التقدير ان يكون التصديق المطلق ذاتيا للتصور الخاص بل هذا
الا كما يقال النفس المطلق ذاتي لذاته مثلا وايضا لا ريب في اشتراك التصورات في حقيقة كلية ذاتية والا لا يكون
التصور نوعا مباحيا للتصديق فلا يمكن ان يكون التصديق متحدا بالذات مع فرد من تلك الحقيقة والا لا يكون
مباحيا له اذ على هذا يجوز ان يكون التصديق فردا من حقيقة التصور والفرد لا يكون مباحيا لما هو فردا له اذ اما
بانا لنقل الماهية الكلية للتصديق لا بالاب الوجود العرضية واما التصديقات المعينة فعملها حصصية باجملة لا تفصل
بكنة التصديق فلا ينبغي ان يصح ان يكون التصديق ماهية بكنية لا ضابطه في تعلق تصور بذاتها والى منع مكابرة
وهذا التقدير يكفي في لزوم الاشكال في اقل حال الاشكال لزوم صدق شرطيتين متناقضتين فبنيته ان المناقاة
بينهما ثم اذ نقض الاتصال فله لاد وجود اتصال اخر نعم تافى توليها سلم بكنة لا يستلزم تافى الشرطيتين الا ترى انهم
استلزم التقدم للمجال المنقضي فجز ان يكون تعلق تصور بكنة التصديق محالا والمحال حاز ان يستلزم محالا اخر فاقبل
قوله فيكون فردا في الخلق يقال قد صرح الحق الطوسي وغيره من المحققين ان الوجود مقول بالتشكيك على افراد الغابر
للماهيات فانه يقال على وجوده لعله وجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجوده الجواهر ووجوده الاغراض لا وتو
وعدها وعلى وجوده القار وغير القار بالشدة والضعف وايضا فانه في وجوده الواجب قدم واولى اشد واقل
واذا كان الوجود مقولا بالتشكيك يكون عارضا لافراده فلا يكون نوعا بالنسبة اليها لانا نقول صدق الوجود
على الوجودات ليس بمختلف بان يكون وجوده الواجب في كونه وجودا متدرجا واولى من وجوده الممكن بل
صدق الوجود على الموجودات مختلف واما قالوا ان صدقه على العلة اقدم من صدقه على المعلول
فصدقه على الواجب تعالى اولى واقدم من صدقه على الممكن لا يظهر منه الا كون الوجود مشككا بالنسبة
الى الخلق لا كون الوجود مشككا بالنسبة الى الوجودات كذا قال الشارح في حواشي شرح المواقف
قوله وافراد النوع آه وذلك لما تقرر عندهم ان النوع تمام ماهية افراده قوله وايضا استراد الوجود انهم
قال في الحاشية بهذا القول دال على ان قول الخش وافراده افراد حصصية دليل ثان لا تتمه للدليل الاول
فظهر ان عبارة الخش شمل على دليلين الاول قوله لان حصول الصورة الخ والمثاني تولد افراد وافراده وافراده

كما يقولون كل مفهوم بالنظر الى حصصه نوع حقيقي لما هو هذا انما يستقيم على التغير الاعتباري وتفسيره حصته الطبيعية لما هو
مع قيد بان يكون القيد خارجا وتقييد وخلايل ولا ظاهرة على التغير الحقيقي

اقول انت تعلم انه لو قيل ان افراد الوجود لمصدرى منحصر في الحخصص وان حقيقة ليس الا ما حصل
في الذهن حين الانزع وانه لا يصدق مواطاة الاعلى حصصه كما هو رأي الشايع واخره فكون الوجود
نوعا حقيقيا لم افزع لا يكون للوجود تحصل الابقس الاضافة والتوصيف لا قبلها والاضافة محصلة
للحصة ومقومة لنوعية الطبيعة ولوجود ان تكون له افراد غير الحخصص ايضا فاثبات نوعية الوجود لمصدرى
في غاية الاشكال فيجوز ان يكون مفهوم الحاصل في الذهن عرضيا لما وتكون تلك الافراد وكذا ذاتية مجبولة
كما في سائر التحاليل المتصلة وباجمله لا يتم الدليل الذي اوردته الشايع لا بطلان كون العلم عبارة عن حصول الصورة
الاذا لم يكن للوجود لمصدرى فرد غير حصته او نوعية بالنسبة الى الحخصص طهارة وبالمكان له افراد غير الحخصص ايضا
فبنوعية بالنسبة اليها في غير الحخصص ان جعل قوله ان حصول الصورة نوع متشكلا على دليلين لا يتخلو عن ساجدة
قوله كما يقولون انه قال البصير الشيرازي المعاصر لحقق الدواني انهم لم يريدوا بهذا الحكم ان الكل في نوع حصصه
في نفس الامر او حصة ليست فيها كيفية تصور ان يكون نوعية شئ لها يكون فيها بل ارادوا انه على تقدير
تحقق الحصة يكون الكل نوعا كما اذا قلت الانسان نوع لانسان له راسان لم ترد انه نوعه في نفس الامر
بل تريد انه لو تحقق ذلك المتعبه كان الانسان نوعا له فان فردية حصته للكل انما تكون على تقدير تحققها
ولاشك انها على ذلك التقدير واقعة في نفس الامر وعرض عليه المحقق الدواني بان نفى وجود الحخصص
في نفس الامر مسكوبة فانه حخصص تكون موضوعات في القضايا الموجبة الصاوتة وموضوعات في
الموجبة الصاوتة يجب ان يكون موجودا باتفاق العقلاء كيف وانتفاء الموضوع يوجب صدق السالبة
وما ذكره من ان حكمهم يكون الكل نوعا حصصه انما هو على تقدير امر غير واقع وهو تحقق تلك الحخصص تنزع
بانه ليس نوعا لها في الواقع فكان عليهم ان يحكموا بانه ليس نوعا لها كما في الكليات الفرضية فما بالهم
حكموا بانه نوع بناء على فرض امر غير واقع ولم يحكموا بمثل هذا في الكليات الفرضية على ان هذا ما يرفع
الامان عن احكامهم ان يجرى هذا الاحتمال في جميع الاحكام كالعكوس والتناقض مع انهم اثبتوا الجنس للامور
الاعتبارية الاتراعية كالاضافات غير باكم المنفصل مع تفهم بانها امور اعتبارية فما الفرق بينها وبين
ذلك الامر المسمى بالوجود فثم لا يخفى ان الامكان اذا عرفت بانه صفة محوجة الى السبب كان رساله واذا عرفت
بسبب الضرورة كان جدا ليعلم ان الامكان ايضا من الامور الاعتبارية هذا كلامه وتعب عليه معا صر بانه
ان اراد بقوله الحخصص تصير موضوعات رآه انها تصير موضوعات في الحقيقة الموجبة الممكنة والفرضية كقولك

لأنه مصحح بجزئية التقييد

امكان التقييد مستلزم لاحدها فلا يلزم من ذلك وجود الموضوع وان ارادنا تقييد موضوعات
 في القضية الموجبة الفعلية الصادرة فهو قول لا يخفى على المنصف ان كلام معاصر المحقق في
 هذا المقام خال عن التحصيل لانه ان اراد بقوله اذ حصته ليست فيها آه ان حصته اختراعية صرفة
 واعتبارية محضة وليست موجودة في نفس الامر اصلا لانفسها ولا منشأ انتزاعها كما هو ظاهر كلامه
 فلا يخفى انه سفسطة اذ حصته الوجود مثلاً امر انتزاعي منتزع عن منشأ صحيح موجود في نفس الامر ولما كان
 واقعية الانتزاعات عبارة عن واقعية شائبة ما وتحققها في نفس الامر عبارة عن صحة انتزاعها عنها
 لانه لا وجود لها مع قطع النظر عن وجودها الذهني المشرع في مرتبة الحكاية الالمنشأ فلها وجود وتحقق في
 نفس الامر بمعنى ان منشأ انتزاعها تتحقق فيه غاية الامر انه لا تتحقق لها بنفسها الابدال انتزاع في مرتبة الحكاية
 وخصوص اللحاظ الذهني فالقول بانه لاحظ لها من الوجود نفس الامر سفسطة ان اراد ان السحبة ليست
 موجودة بنفسها في نفس الامر وان كانت موجودة فيها منشأ انتزاعها مع كونه خلاف المفهوم من كلامه لنفي
 الوجود بهذا المعنى لا يجدي فيما هو بصدده اذ قد يكون معنى قولهم كل مفهوم نوع بالنسبة الى حصته انه نوع له
 في نفس الامر اذ الوجود في نفس الامر اعم من ان يكون بنفسه او منشأ انتزاعه ومن ههنا ظهر ان ما قال
 المحقق من كون اخص موضوعات في القضايا المبرجة الصادرة وجوب وجود الموضوع في القضية الكلية
 الصادرة في غاية التحقيق وذلك لان اخص امور انتزاعية والانتزاعات لها سخوان من التحقيق والوجود
 الاول وجودها بوجود المنشأ والثاني وجودها في الذهن بعد الانتزاع في مرتبة الحكاية بوجودها عن وجود المنشأ
 فاذا انتزعا حصته مثلاً عن منشأ فلا ريب انها توجد في خصوص اللحاظ الذهني بوجودها عن وجود المنشأ فاذا
 محمولان قلنا وجوده يمكن مثلاً فلا شك ان حصته الوجود بالمعنى المصدري صار موضوعاً للقضية الفعلية الموجبة
 الصادرة والفرق بين قولنا اجتماع التقييد مستلزم لاحدها وبين قولنا وجوده يمكن احلي من ان يخفى على السامع
 قوله لانه مصحح بجزئية التقييد لا يخفى انه اذا كان التقييد جزءاً من حقيقة الحصة فلا معنى لكون الطبيعية نوعاً بالنسبة
 اليها اذ النوع تمام ماهية افراده والطبيعي جزئ حقيقة الحصة لدخول التقييد فيها لاتمام حقيقتها واحبذ
 يكون مغايراً للكل ولا يكون محمولاً عليه صلاً ولا تقبيلاً نه على تقدير كون التقييد جزءاً كانت الافراد كخصيصة
 مع تعنيها بالذات كلها متحدة بالنوع لان التمايز بينها انما يكون بدخول تقييدات مخصوصة
 مأخوذة في ذواتها على وجه الجزئية فبعد اسقاط تلك التقييدات لا يبقى في الكل الا الطبيعية
 الوحيدة المتفقة هي فيها ولا معنى بالاتحاد والنوع لا هذا فهذه ان من قبيل بيانات المجانين

تفريع التباين الاعتباري على هذا التفسير كما وقع من الاستاذ في شرحه لاسلم لا يظهر وجهه على ان الجزئية الذهنية
غير معقولة لا تتنازع الاتحاد وبين القولين التباينيين ارتفاعا على التقييد على الطبيعة وانما جزئية تنافي محل الموجب للنبوة لانها

اذ لا معنى لكون الافراد المتغايرة بالذات متحدة بالنوع بل لا معنى للتخالف النوعي الا المتغايرة بالذات لا الاتحاد
النوعي الا الاتحاد بالذات وهذا غير حتمي على كل من ترعرع عن العامة ولو قليلا واما قوله فبعد تقاطعها فوجدت
اذ على هذا يلزم كون افراد الانسان والنفس متحدة بالنوع اذ بعد تقاطع خصوصيات الماخوذة في ذواتها
الخاصة لا يبقى الا الطبيعة الحيوانية المتقدمة هي فيها بل يلزم ان لا يبقى التخالص النوعي بين كل مندرجين تحت
جنس عال كما لا يخفى وغاية ما يقال على تقدير جزئية التقييد للخصه ان الطبيعة قد توضع بمهته بالقياس الى ان
تتكون مجموعها وقد توضع بشرط لا شيء فلا تحل كما قالوا في الجنس ونوعه الطبيعة انما هي حين اخذها لا بشرط
قوله ففزع التباين الاعتباري آخر هذا الكلام من استاذ المحشى مناد على عدم رجوعه الى شرح اسلم لاستاذ
وذلك لانه قال استاذ استاذ المحشى في شرحه لاسلم الطبيعة اذا اخذت مع قيد ما كان الماخوذ فردا للطبيعة
واذا لوحظت مضافا الى قيد ما على ان يكون القيد خارجا والتقييد من حيث هو تقييد داخلا كانت حصته
في كانت الحصته هي الطبيعة والفرق بخوم من الاعتبار انشئ وهذا الكلام صريح في دخول التقييد في الحصته في اللفظ
فقط اذ معنى هذا الكلام ان الطبيعة اذا لوحظت فيها فتمت الى قيد ما بان يكون التقييد من حيث هو تقييد داخلا
كانت الطبيعة حصته فالإضافة انما هي في اللفظ وحصته هي الطبيعة ولو كان غرضه ان التقييد داخل في حقيقة
الخصه لكان له ان يقول اذا اخذت مع القيد بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا كما قال في تفسير الفرق
اذا اخذت مع قيد ما آه وايضا قال كانت حصته ولم يقل كان الماخوذ حصته كما قال في تفسير المفرد
كان الماخوذ فردا وايضا قوله والتقييد من حيث هو تقييد آه يدل دلالة ظاهرة على التقييد الماخوذ في الحصته
ليس امر معتبرا فيها كما قال صاحب الافق المبين ان المستعمل في الحصته هو التقييد بما هو تقييد لا بان
يجعل الالتفات اليه بالذات من حيث انه امر يعتبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيد ما كما سمى نقله
من المحشى بل كلام استاذ استاذ المحشى ما خوذ من كلام صاحب الافق المبين فحل كلامه على خلاف جهته
وخلاف التباين ومن عبارة بعيد عن الفطرة فقد سببان ان تفريع التباين الاعتباري في كلام شارح اسلم
ليس على التفسير الذي توهم استاذ المحشى تفريعه عليه لان هذا التفسير صريح في جزئية التقييد بخلاف تفسير شارح اسلم
قوله على ان الجزئية الذهنية الخ حاصلة انه لو كان التقييد جزءا من حقيقة الحصته فلا يخيل ان يكون التقييد جزءا منها
لها اوجزا خارجا لا يسيل الى الاول اذ لو كان التقييد جزءا منها فلا بد من حمله على الكل وعلى الجزء الآخر وكذا
لا بد من حل الكل على الاخر اذ الاجزاء الذهنية متحدة مع الكل في انفسها ومنها وخارجا مع ان الامر ليس كذلك

وايضاً على تقدير عدم الدخول لا يظهر منها وبين الشخص على راسي المتأخرين فرق اللهم الا ان يتكلف غاية التكلف
ويقال ان الدخول في المفهوم والعنوان دون المقصود والمعنون كما ان النسبة داخله في مفهوم الحقيقة ودون حقيقتها
ولما ان الشخص داخل في عنوان الشخص دون المعنون الفرق بينهما وبين الشخص ايضا باعتبار العنوان كما في مفهوم
المهمة القدرائية وطبيعية فارتفع الاضطراب استقام التفرع هذا ما ظهر لي الآن لمعل السجدة بعد ذلك ان القول
عبد العنان كلام الامام مقتصر الى توضيح وتبيين فلا بد ان اتي بها فاستمع

اذا تقييد من مقولة الاضافة والطبيعة قد تكون من مقولة الجبر وقد تكون من غيرهما والاتحاد بين المقولين المتباينين
محال عندهم وايضا لو كان التقييد جبراً او مبنياً يصير منزلة الفصل مقوماً للحصة مقسماً للطبيعة فيكون الطبيعة جنساً لا نوعاً
اذا التقييدات تحت لغة كونهما باختلفت باختلاف التبيين فتح يكون الطبيعة مع كل تقييد حصة فالطبيعة تكون
مشتركة بين تلك الحصة المختلفة بالماهيات ولا يسيل الى الثاني ايضا اذ يلزم على هذا التقدير ان
لا تكون الطبيعة محمولة على الحصة اذ لو كانت الطبيعة جزاً خارجياً لكانت لا تليق خارجياً اولاً احتمال لكون احد
الحجبين خارجياً والآخر مبنياً كما سيحكي تحقيقه وهذا في كون الطبيعة نوعاً لان النوعية توجب
الاتحاد والحمل في سباب عنه بان الحصة تطلق على معنيين الاول الطبيعة الماخوذة مع التقييد بان يكون
التقييد وحسلافه والتقييد خارجاً عنه والثاني ما لا يكون التقييد وحسلافه ايضا وهذا مراد من الشخص والمراد
بالحصة في قولهم كل كلي نوع حقيقي بالنسبة الى حصة هو هذا المعنى الثاني وانت تعلم ان هذا لا يصلح توجيهاً
لكلامهم لانهم صرحوا بان لا فرد للمعاني المصدرية الاثرية سوى الحصة الاعتبارية وان المعاني المصدرية
بالنسبة الى تلك الحصة انواع حقيقتها وايضا لو كان مرادهم بقولهم كل كلي بالنسبة الى حصة نوع حقيقي
ما ذكره المحجب لكان كل كلي بالنسبة الى اشخاصه افراده نوعاً حقيقياً ايضا وهذا مع صراحة بطلانه فلا مفر من
قوله وايضا على تقدير عدم آه من لا يظهر له الفرق بين الحصة والشخص على راسي المتأخرين على تقدير عدم
دخول التقييد في المعنون فليتهم وجدانه فان الشخص عبارة عن الكل المتخصص بالشخص في الواقع من دون
اعتبار الاعتباري ولما لا لا حظ واما الحصة فهي عبارة عن الكل المتخصص في الحاظ العقل واعتباره بان يعتبر العقل لكل
متخصصاً بالتقييد لا يكون هذا التخصص الا باعتبار العقل والحاظ وهذا هو المعنى بدخول التقييد في الحاظ ودون الحاظ وقال
قوله اللهم الا ان يتكلف آه فان الظاهر من عبارة القوم في تفسير الحصة حيث فسر وبها الطبيعة
الماخوذة مع التقييد بان يكون التقييد وحسلافه والتقييد خارجاً عنه ودخول التقييد في
معنونه الحصة فالقول بكون التقييد وحسلافه في عنوان الحصة فقط دون المعنون يتكلف
غاية التكلف بالنظر الى كلامهم فانهم

قوله لا متناع الاتحاد لان مقتضى من مقولة الاتحاد الطبيعية قد يكون من مقولة المحجر وقد يكون من غير
قوله كل الموجب بالفتح اى تنافى كل الطبيعة على تلك الافراد الذى يوجب كونها نوعا كما قوله ولا ثالث لها
لان المحجزية كذاتية عبارة عن اتحاد جزئ مع الآخر وكذا مع كل فى الوجود حتى يتحقق لكل منها
والمحجزية على ذلك فذاتية واحدة توجب بهنية الآخر لان الاتحاد من النسب المتكررة وكذا الخارجية

قوله لان التقييد اه قيل ان حصته لا تكون الا للمعاني الاتزاعية وتلك الاتزاعيات ليست بدخلة تحت مقولة
اذ المندرج تحت المقولات انما هى للماهيات المتصلة لا الاعتباريات الاتزاعيات فلا يلزم الزم ولا ينفى ما فيه
اما اوله فلان قوله ان حصته لا تكون اى تمام بل حصته كما تكون للمعاني الاتزاعية تكون للمعاني الحقيقية المتصلة ايا
لان حصتها تحصل باضافة الطبيعية الى قيادها بان يكون التقييد داخلا والقيود خارجا سواء كانت طبيعية اتزاعية او
غير اتزاعية وايضا قد اخذوا الطبيعية فى القسم اعلم من ان يكون اتزاعية او غير اتزاعية ولو لم تكن الحصته الا للمعاني
الاتزاعية فلا وجه لصحة الكلية القائمة كل على نوع حقيقى انتهى الى حصته وانما ثانيا فلان كون الاتزاعيات مطلقا
غير داخلة تحت مقولة من المقولات باطل وذلك لانهم قسموا الكيف الى الكيفيات الخارجية والى الكيفيات الاتزاعية
كالزوجة والغريبة وغيرهما والى جعل العدد من الكم مع كونه اذ اتزاعيا كما يصرح بالشرح والمصواب ان يقال
ان الاتزاعيات العامة كالوجود ونحوه ليست بدخلة تحت مقولة كونها بسا نط عقلية وان كانت عرفيا والكلام هنا
فى حصته الوجود لمصدرى والوجود لمصدرى ليس بدخل تحت مقولة من المقولات فلا يلزم فيها على تقدير كون التقييد
جزا ومنهيا للخصه التركيب من مقولتين قباينيتين للاتحاد وان كان كون التقييد جزا ومنهيا مع عدم لزوم نهى الاتحاد التقييد
قوله لان المحجزية كذاتية التقييد اى فى المقاتلة الخارجية من الهيات الشفافة فالاتحاد بنفسه لا يحصل ليس الا انه
شئى كان يتضمن كنهين بالقوة لا يتلزم بنفسه بالقوة واتحاد المادة بالصورة والجزء بالجزء الاخرى المركب فانما
هو اتحاد شئى بشئى خارج عنه لازم له وعارض فيكون الاشياء التى فيها الاتحاد على اصناف احدها ان يكون
كالاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراذاته بوجه وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون
الصورة امر اخر خارجا عنه ليس احدها الاخر فيكون المجموع ليس ولا واحد منهما والمثانى اتحاد اشياء
يكون كل واحد منها فى نفسه مستغنيا عن الآخر فى القوام الا انها متحد فيحصل منها شئ واحد لما بالتركيب
بالاستحالة والاتزان ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل الا بالانضمام اليه وبعضها تقوم بالفعل فتقوم الذى
لا تقوم بالفعل بالذى تقوم بالفعل ويجمع من ذلك جملة متحد مثل اتحاد الجسم والبيتا من هذه الاقسام
كلها لا يكون الاتحاد فيها بعضها بعضا ولا جعلتها اجزاء ولا جعلها لينة شئى منها على الاخر المتواطىء ومنها
اتحاد شئى بشئى قوة هذا الشئى منها ان يكون ذلك الشئى لان انضمام اليه فالذين قد يعقل معنى يجوز ان يكون

فاحتمال زهنية احدها وخارجية الآخر ساقط

فذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة كل منها ذلك المعنى في الوجود فليس معنى الوجود بان يكون
 ذلك المعنى مضمنا فيه وانما يكون آخر من حيث التعيين والابهام لاني الوجود مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون
 هو الخط والسطح والحق لا على انه يقارنه شيء فيكون مجموعها الخط والسطح والحق بل على ان يكون نفس الخط وذلك
 انفس السطح وذلك لان معنى المقدار هو شيء يحتمل مثلا المساواة غير مشروطة فيه ان يكون هذا المعنى
 فقط فان مثل هذا لا يكون جنسا كما علمت بل بلا شرط غير ذلك حتى يجوز ان يكون هذا الشيء القابل
 للمساواة هو في نفسه اى شيء كان بعد ان يكون وجوده لانه هذا الوجود اى يكون محمولا عليه لذاته انه كذا
 سواء كان في بعد واحد او بعدين او ثلثة فهذا المعنى في الوجود ليس الا احده لکن الذي هو متعلق له من حيث
 يعقل وجوده منفردا ثم ان الذهن اذا اضاف اليه الزيادة لم ينفذها على انه معنى خارج لاشياء
 القابل للمساواة حتى يكون ذلك قابلا للمساواة في حد نفسه وهذا شيء آخر مضاف اليه خارجا
 عن ذلك بل يكون ذلك تخصيصا لقبول المساواة انه في بعد واحد فقط او في اكثر منه فيكون القابل
 للمساواة في بعد واحد في هذا الشيء هو نفس القابل للمساواة حتى يجوز ان تقول ان هذا القابل
 للمساواة هو الذي هو ذو بعد واحد وبالعكس فلا يكون هذا في الاشياء التي مضت ههنا وان كان
 كثرة الاشك فيها فهي كثرة ليست من الجملة التي تكون للاجزاء بل تكون من جهة امر غير محصل ومحصّل
 فان الامر المحصل في نفسه يجوز ان يقسم من حيث هو غير محصل عن الذهن فيكون هناك غيرة لكنه اذا صار
 محصلا لم يكن ذلك شيئا آخر الا بالاعتبار المذكور الذي للعقل وحده فان التحصيل ليس بغيره بل
 وتحققه فكذا يجب ان يعقل التوحيد الذي بين الجنس والفصل انتهى وانما قلنا هذا الكلام مع طوله لكونه نصفا
 ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع كل جملة او تقررا وجودا واختلاف الاجزاء الخارجية وهذا من قطعك عن بيان
 قوله فاحتمال زهنية احدها وقيل ان خارجية احد الاجزاء المستلزمة خارجية الباقي وكذا ذهنية احدها المستلزمة
 ذهنية باقي الاجزاء لان الجزء الذهني ياتي مع الكل الخارجي بالاتيح ومعها خارجية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين
 والجزء فقط للاتحاد بين نفس الاجزاء البقية والخارجية عدمه كلفعلها يجوز ان يكون بعض الاجزاء ذهنية متحدة مع الكل و
 بعضها خارجية غير متحدة مع ولا احتماله فيه هذا وان لم يصح في كلامهم لكن يجب ان يكون هو عين المهم اذ كل واحد
 من الطبيعة والتشخص جزئي للتشخص عند القيد ومع ان الاول جزئي فذهني والاخر جزئي خارجي ولا يمكن صلاح هذا الكلام من غير
 حمله على ما ذكر من الاصطلاح ولو شرط الاتحاد بين نفس الاجزاء البقية لم يكن الانسان نوعا بالنسبة الى زيد او كان الشخص لا
 عليه كما لا ينبغي ومع فالقيد جزئي خارجي للمعنى المحصنة والكل جزئي ذهني كما في شخص المتقدمين بعينه فلا اشكال انتهى

وتمن نقول هذا الكلام مع هذا الاطلاق التلويح على ان المحصول هو الحصول على ما اولاهنا انك قد عرفت اننا من
 كلام الشيخ في اشعار ان الاجزاء الذهنية متحدة في نفسها ومع اكل في الوجود والمركب الذهنى موجود واحد لكل العقل
 يضرب من التلويح على ان عام مبهم وقاص محصل فالتركيب من الاجزاء الذهنية بان يصير شيىء معين شيىء وتجوهره
 يكون كلامها في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد هو عين كل واحد منها وعين المركب البقير فالقول بان
 الجزئية الذهنية انما تستلزم الاتحاد بين الكل والجزء فقط لا الاتحاد بين نفس الاجزاء البقير مخالفة لمقتضى ما تم
 ومناقض لتخصيصها تم فضلا عن ان يكون هو عين مراحم وانما نيا فلان ان كان المراد يكون الجزئية
 الذهنية مستلزما للاتحاد مع اكل وعدم استلزامه للاتحاد مع الاجزاء الا ان الجزئية الذهنية لا تستلزم
 الاتحاد مع الاجزاء الاخرى اصلا فلا يخفى انه سفسطة او انجز الذهنى لما اتحد مع اكل اتحد مع الاجزاء الاخرى
 البقير في ضمنه وان كان المراد ان الجزئية الذهنية لا تستلزم الاتحاد مع الاجزاء الاخرى مستقلا لا فعلى مقتضى
 تسليم غير نافع لمقصوده وانما كما قلنا لا يخفى على من طالع كتبهم انهم قد صرحوا بان المركب قسما ان احدهما المركب
 الذهنى وهو عبارة عما لا يكون اجزائة تمايزة اصلا الا في لحاظ العقل ولا يكون لكل واحد منها وجود مستقل ممتاز
 عن وجود الاخر وهذه الاجزاء معمولة على المركب وكذا بعضها على بعض مواطاة والثاني في المركب الخارجى
 وهو عبارة عما لا يكون لكل واحد من اجزائه وجود مستقل في الخارج والذهن ولا يكون بعضها متحدة مع بعض
 ولا مع اكل ثم ان كانت هذه الاجزاء الغير المعمولة محتاجا بعضها الى بعض لسمى المركب حقيقيا والا اعتسباريا
 وليست شعري ان المركب الذى احد جزئيه ذهنى والاخر خارجى ونحل في اى قسم من قسميه ولعل هذا
 قسم آخر من المركب يبرز بين المركب الذهنى والخارجى قد غفل عن اعتباره الحكماء الكبار اولى الالامى وانما
 واما رابعنا فلان الاجزاء الذهنية متحدة في الاجناس والفصول فعلى تقدير تجويز ان يكون احد اجزاء المركب
 خارجيا والاخر ذهنيا يلزم اما وجوده بنفس بدون الفصل واما وجوده بفصل بدون الجنس مع انه خلاف
 ما تقررت به واما خامسا فلان قوله اكل واحد من الطبيعة والتشخص وليس شيىء اذن يقول ان الطبيعة
 والتشخص جزءان للتشخص نسبة الطبيعة الى التشخص عنده نسبة الجنس الى الفصل كما مرج به سيد المحقق قدس سره
 في شرح المواقف حيث قال في شرح قول صاحب المواقف ان الطبيعة والتشخص جزءان للتشخص كما ان الجنس
 امر بهم في العقل يحتل مديات متعددة ولا يتعين شيىء منها الا بالقوام المنفصل وهما متحدة ان جعلوا وجودا في الخارج
 ولا يتايزان الا في الذهن بل كل الماهية النوعية تحتل مديات متعددة ولا يتعين شيىء منها الا بالتشخص من قسم اليها
 وهما متحدة ان في الخارج ذاتا وجعلوا وجودا تمايزا في الذهن فقط فليس في الخارج شيان احدهما الماهية
 الانسانية والثاني التشخص حتى يتركب فرد منها والالم يصح حمل الماهية على افرادها بل ليس هناك لا موجود ولا

قوله وايضا على تقدير الخ لا يقال يمكن الفرق باعتبار الاعتبارية في الطبيعة الماخوذة في الافراد المحصنة
وعكسها في الشخصية اذ لو كان الامر كذلك لما صح جعلهم المحصة قسما للشخص فانه مشروط باتحاد قسم قال
في بعض تعليقاته انه ليس الخارج الاشياء مخصوصا مقترنا بعوارض مخصوصة ويقال للشخص ثم لعقل قد يخذ
ذلك الشيء مرجح مع قطع النظر عن العوارض يقال المطلق وهذا الكلي الطبيعي وقد يخذ معها بان يكون كل من
والقيود اخلا او التقيدوا خلا والقيود خارجا ويقتل الفرد والمحصة

اعني الهوية الشخصية الا ان لعقل يفصلها الى ماهية وشخص كما يفصل الى ماهية النوعية الى الجنس ولعقل في الكلام في
نص على كون الطبيعة للشخص جزئين هينين من الشخص عند من يقول يكونا جزئين منه ومن ههنا ظهر ان قوله
ولا يمكن صلاح هذا الكلام انه ليس بشي اذ يمكن صلاح ذلك الكلام بان يقال الى ماهية مبهمة بالقياس الى الاشخاص فيضم
اليها الشخص على انه خارج عنها الحق لما بل على انه محصل لما فيصير النوع محصلا بالاشارة يحصل امر واحد ذلك هو المحصنة
وبعينة الشخص مثل ما قالوا بعينه في تاليف النوع والجنس ولعقل وح لا يلزم ان يكون الانسان غائبا في الشيء مثل ما
قوله لا يقال يمكن الفرقه انت خبير بان المشرق بين المحصة والشخص بهذا التوضيح صحيح صلاحا لا محذورا على جود
الطبع في الاعميان لا عند منكري وجودها فيه اما عدم صحة عند من يقول بوجودها في الخارج فلان المحصة عند من
عبارة عن الكلي المضاف الى قيدها او الموصوف به بان يكون التقيد من حيث هو كالتقيد في اخلا فيه والتقيد
خارجا عنه سواء كان المضاف اليه او الموصوف به من الامور الانتزاعية الموجودة في الخارجا لعقل عند من
او من الامور المحققة الموجودة في الاعميان بوجود الاشخاص اما عدم صحة عند منكري وجودها في الخارج
فان الطبيعة الماخوذة في كليهما انتزاعية اعتبارية وليست بوجوده في الحسائط الذهن اعتباره
قوله فانه مشروط باتحاد القسم لا يخفى عليك ان اتحاد قسم الشخص والمحصة لا يصح الا على تقدير نفى وجود الكلي
الطبعي في الخارج اذ على تقدير وجوده فيقسم الشخص ليس الى الماهية الموجودة في الخارج بعين وجود الاشخاص
واما قسم المحصة فقد يكون ماهية اعتبارية غير موجودة في الخارج وتكون ماهية حقيقية موجودة فيه
وان كان المراد باتحاد قسم الشخص والمحصة ان مقسمها قد يكون واحدا ايضا مع كونه خلاف المتبادر من
فالا تشهاد بكلام الشارح المبني على كون الكلي الطبيعي من الامور الانتزاعية الاعتبارية ليس في محله
قوله قال المحشي في بعض تعليقاته انه هذا الكلام من الشارح وان دل على اتحاد مقسم الشخص والمحصة لكنه لا يصح
الا على مذاهب من نفى وجود الكلي الطبيعي في الخارج اذ على مذاهب من يقول بوجوده في الخارج نفى حقيقة كلياته
موجودة في الاعميان اما بانضمام الشخص كما هو مذاهب الشيخ واخرى بانضمامها بل انضمام شخص عارض
كما هو مذاهب من يقول ان نفس الماهية الكلية بما هي هي ما بالاشترار ما بالامتنياز والشخص ليس امر ازا

قوله على رأي السائرين أي بعضهم القائلين بعدم خيرية الشخص الحقيقية الشخصية فان أكثرهم كما يشعر بعض عبارات المعشئ في بعض المقام يقتضون اثر المتقين في القول بخيريتهم قوله الا ان يحل غاية التكلف فان الظاهر من اختيار دخول التقييد وخرج التقييد فيها الدخول واخرج بالمتبعية كغير واحد وهو مقتضى

عازيا لا يمنعها اليها ولا يمتنعها عنها بل لما هيته بنفسها تشترك بتعيين في اسماها الموجودات وباجلها ليس جودا لطبيعي على هذا التقدير موقوف على اعتبار العقل وانزاعه عن الشخص الموجود في الخارج واخذه من حيث هو مخرج قطع النظر عن الشخص قسم الشخص والحصة ليس احدا او قسم الشخص لئلا لما هيته الموجودة في الاعيان انما قسم الحصة فقد يكون ما هيته اعتبارية انزاعية وقد يكون ما هيته حقيقية موجودة في الخارج اما انضمام الشخص بل انضمام شئ وعرض عارض ثم ان هذا الكلام من الشارح محظوظ جدا لانه بيان للمعنى الاتحاديين الكمالين الشخص عن مشتبه جوا على الطبيعي في الخارج مع انه يطل الفرق بين العقل بوجوده في الخارج وبين القول بمعنى وجوده فيه فمعنى الاتحاد الذي ذكره الشارح مما يعرف بانفاهه نظر

قوله اي بعضهم آه قال في الحاشية اشارة الى رفع سوال يزول على الاستاذ وهو ان السائرين قالوا يكون بخيرية الشخص فكيف يصح قول الاستاذ وانظر على تقديره فذريعة الى المراءى من السائرين بعضهم انتهى الى ان السبب في تقرير السوال ان يقال على تقدير دخول التقييد في عنوان الحصة دون معونها لا يفتح الحكم بعدم اعتبار الفرق بينها وبين الشخص على رأي السائرين مطلقا او بعضهم كصاحب المواقف غيره قالوا يكون بخيرية الشخص الحقيقية الشخصية الغير والاقترار الذي ذكره المعشئ في غير عليه ما يورود على استاذه ويحتاج في الاجابة عنه الى ما ذكره في الاعتذار من قبل استاذه قوله يقتضون اثر المتقين آه اعلم ان الشخص يطلق على معنيين احدهما مبناه المصدرى لا تراعى اى نفس التمييز واليقين وهذا المسمى ليس له وجود في الخارج والثاني مصداقه ومنشأ انزاعه اى ما يتميز به الشئ وليس بغير غير مساوق على كثيرين في نفس الامر وهذا المعنى لا يمكن ان يكون امرا عديا انزاعيا اذ لو كان كذلك لابلد من منشأ يكون موجودا في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وفرض الفارض والاعتداد بابلد من منشأ آخر يكون وجوده بلا اعتبار العقل وانزاعه فان كان هذا المنشأ انزاعيا امرا انزاعيا يجري الكلام في منشئه ويتشبه بالاحسية الى امر موجود في الواقع مع عزل الحظ عن الاعتبارات العقلية والملاحظة الذهنية تكون في الحقيقة منشأ لتلك الانزاعات فهذا الامر الموجود في نفس الامر مع قطع النظر عن الملاحظة والاعتبارات الجوهرية بالشخص قد خلعوا فيه فذهب بعضهم كصاحب المواقف وغيره الى انه جزء من الشخص نسبة الى الماهية نسبة الفصل الى النفس وقد مر تقرير هذا المذهب مفصلا واخترت عليه الشارح في حواشيه شرح المواقف بوجه ثلاثة الاول ان حقيقة الشخص على هذا التقدير تكون مركبة من النوع والشخص تركيبا مختلفا فيجب ان يكون سببا في انهما جزءا من خارجا ان اذ انجزا الذي يحتمل ان انجزا الحساري

ومن البين ان ليس ههنا جز خارجي غير المادة والصورة اللتين يحذاهما الجنس والفصل الثاني
 ان الشخص لو كان جزءا عقليا للشخص لوجب ان يحل عليه جملا بالذات واللازم باطل اولا لا يتصور الاتحاد
 الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بذاته وبين الشخص الذي ليس بشخصا بذاته الثالث انه يلزم على
 هذا التقدير ان لا ينال الذهن ما هو حقيقة الشيء بل ما هو جز منه لان الشيء لا يحصل في الذهن بوجه
 وانت تعلم ان الاعراض الاول عني على تلازم التعيين القائل يكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول
 فذلك الايراد غير وارد عليه واما الاعتراض الثاني فمضى غاية السقوط اذ قد عرفت في تقريره ان المذهب
 ان صاحبه انما يقول ان الماهية التي ليست بشخص متحدة مع الشخص بالذات وذلك لان الماهية النوعية
 مبنية بالقياس الى الاشخاص فيضم اليها الشخص لا على انه خارج عنها لاقول كما بل على انه يحصل لها بها
 فيصير النوع انضماما محصلا يحصل امر واحد ذلك الواحد بعينه النوع وبعبارة الشخص لا يقول ان ههنا شخص واحد
 شخص بالذات الآخر شخص بالعرض هما صارت متحدتين بالذات حتى يراد عليه قال فبهذا الايراد عني على عدم فهم المراد
 واما الايراد الثالث ففيه ان اللازم تعلم عن القائل يكون الشخص جزءا من حقيقة الشخص لا يقول بل
 في الذهن جزء الشخص الذي شخص في الذهن شخص آخر على النحو الذي ذكرنا في الامر ان المعلوم يجب ان يكون جزءا من العلم
 وقد يورد على هذا المذهب لاثبات ابطال الاتحاد بين الاثنين قتال وذهب بعضهم الى ان الشخص عرض الماهية
 منضم اليها في الواقع والماهية من حيث هي هي الموجودة في الخارج معروفة للشخص وتصير بوجه الشخصيات
 الكثيرة اشخاصا متعددة موجودة بوجودات متعددة فالوجود في الخارج شيان الماهية لا بشرط شي وان الشخص
 اى الماهية المعروفة للشخص بهذا المذهب باطل ما اولا فلا بد للمكان الشخص عارضا للماهية في نفس الامر
 منضمها اليها فلا بد ان يكون الماهية متقدمة بالذات على عرض هذا العارض اذ تقدم مرتبة المعرض على
 مرتبة العارض ضروري فلا يخفى ان يكون الماهية في تلك المرتبة زائلا لا سبيل الى الثاني اذ لو لم يكن الماهية
 في تلك المرتبة زائلا لكان شيئا صافلا معنى اتقدهما على العارض لا العروض العوارض لها وعلى الاول لا بد
 ان يكون الماهية في تلك المرتبة متميزة بها اذ لا تميل لئلا ذات وجه لا استيعاج في تميازها الى هذا الشخص
 العارض فلا يكون نافرض باهلا لا امتياز باهلا لا امتياز فلم يبق ما فرض تشخصا تشخصا اذ الشخص عبارة عما به الامتياز
 ويتحقق ان هذا العارض ليس منشأ الامتياز واما ثانيا فلا بد لو كان الشخص عارضا للماهية منضمها اليها فلا يمكن
 ان يكون قائما بها وحالها فلهذا اذا العارض عبارة عن القيام والحلول ومن المقرر في مدارك الحكماء ان تعيين الحال
 فرع لتعيين المحل فالحقيقة التي هي عرض الشخص في نفس الامر متعينة في نفس الامر قبل عرض الشخص ولو قبلته
 بالذات فلا يكون هذا العارض تشخصا بمعنى باهلا لا امتياز وتعيين واما ثانيا فلا بد قد ثبت في محله ان الماهيات مجعولة

بالجعل البسيط بمعنى ان اثر الجاعل في الواقع نفس الماهية بلا زيادة امر وعرض عارض فلهذه صارت فروع حقيقة
 من الحقائق مجبولة بجعل كثيرة فاما ان يكون اثر كل جعل من تلك الجعول نفس الحقيقة بلا زيادة امر وعرض
 فيكون نفس الماهية بلا عرض عارض وزيادة شئ متشعبة شخصات متعددة ومتعينة بتعينات كثيرة ولا يكون
 لعروض الشخصات مدخل في تعددها وتمايزها اصلا فلا يكون الشخص عبارة عن الماهية المعروفة للشخص
 بل الماهية بنفسها بلا انضمام امر وعرض عارض تصير افراد استكشوفة واشخاصا متعددة في انحاء الوجود واما
 ان يكون اثر جعل من تلك الجعول تصاوت الماهية بذلك العارض الذي هو الشخص فيكون اثر الجعل مخلوطا
 بذلك العارض التصاوبا به يطل القول بالجعل البسيط وما قيل ان اثر الجعل في الاشخاص الماهيات المعروفة
 للشخص فاما يصح على القول بالجعل المولود ولا يصح على تقدير القول بالجعل البسيط ههنا وعرض الشخص
 للماهية ان كان قبل الجعل فلا يكون اثر الجاعل الماهية المعروفة للشخص لا يقال اثر الجعل عرض للشخص
 لانما نقول فيكون اثر الجعل خلط الماهية بالشخص فيكون الجعل مولودا وان كان عرض للشخص بعد الجعل فلا يكون
 الماهية المعروفة للشخص اثر للجعل وبالجمل لما كان الجعل البسيط ان الجاعل جعل نفس الماهية التي لم تكن
 شيئا قبل الجعل فالماهية حين تقرر تصير شخصا وممازاة ومتعينة بذلك الجعل نعم لو كان اثر الجعل البسيط
 تصاوبا بالعارض لكان لما ذكره القائل وجه فقد ثبت انه على تقدير القول بالجعل البسيط لا مجال
 للقول بكون الشخص عارضا عن عوارض الماهية كما لا يخفى على من انه مسلم وتحقيق المقام ان ههنا ذهبن
 مشهورين الاول فني وجود الكل الطبيعي في الخارج والقول بان الموجود في الخارج انما هي الاشخاص هي هيات
 بسيطة والطبائع الكلية منتزعات عقلية ينز عنها العقل عن تلك الهويات البسيطة فالطباع على هذا التقدير ليست
 موجودة الا في الذهن بعد الاتزاع والهويات البسيطة التي هي موجودة مناش لا تنزع الطبائع وممازاة بانفسها
 والشخصات الحقيقية نفس ذواتها البسيطة وليست حقيقة مشتركة بين تلك الهويات لكونها معروفة لشخصات متعددة موجودة
 بوجودات متعددة بعروض شخصات كثيرة في نفس الامر لا باعتبار الذهن انتزاعه وعلى هذا المذهب ليس الشخص امرا
 منتزعا الى الماهية اذ الماهية موجودة في الخارج حتى يخيم اليها الشخص لاجزاس حقيقة الشخص اذ حقيقة الشخص
 ليست الهوية البسيطة المتمازاة عن الاغيار ونفسها وليست الحقيقة الكلية موجودة في الخارج حتى يكون الشخص وتلك
 الحقيقة جزا من حقيقة الشخص ما توهم السيد المحقق قدس سره الشريفة ان القول بخبرية الشخص الحقيقية الشخصية
 يعني على ان لا وجود في الخارج الا لاشخاص الكليات منتزعات عقلية عنها ليس بشئ لانه اذا لم تكن الطبائع موجودة
 في الخارج بل سار وجودها في اعتبار العقل فقط فاشئ يكون نسبة الى الشخص نسبة تجنس كالفصل بل الطبائع على
 تقدير القول بكون الشخص جزا من حقيقة الشخص موجودة بعين وجود الاشخاص كحال جنس موجود بعين وجود النوع

فانه لاسترة في دخول كليهما في المفهوم التبعيري لما في القول بخلافه لايتاني الا بالتركيب التكلف بان يقال
الدخول بالنسبة الى العنوان يخرج بالنسبة الى المعنوي قوله ويقال ان الدخول في المفهوم التبعيري
عليه عبارة الافق المبين حيث قال ينبغي ان يتقارر النظر فيعتبر التقيد على انه تقيد ولا يجعل الالتفات اليه
بالذات من حيث انه امر يعبر مع الطبيعة لئلا يرجع الى ان يصير هو قيد كما

والثاني القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعلى هذا ان يقال انه جزئ للتحقيقة الشخصية وتحتوي معها اتحاد
الفصل مع النوع كما هو منهيب صاحب المواقف وغيره وهذا ايضا باطل لما ثبت من ابطال اتحاد الاثنين
مطلقا واما ان يقال ان الحقيقة الكلية من حيث هي هي حين مجموعيتها من الجاهل تصير نفسا لها باضافة الجاهل
بالزيادة امر عليها وعرض عارض لها متفردة ومتشخصة وتلك الذات كما انها باية الاشتراك كك
ما به الامتياز ايضا بعرض عارض واتصاف امر في نفسها ككل وعام مشترك ومطلوب بينهما
خاص مشخص ومميز فان قامت هذه الاوصاف متباينة اذا لعمري في ان الخصوص والاطلاق والاشتراك
التشخص والتمييز فكيف تجتمع في واحدة قامت معنى الكلية والعموم والاطلاق والاشتراك ليس الا ان الحقيقة
ليست بمقصورة على تعيين ومهونة على خصوصية بل نفسها متفردة بتفردات متعبدية ومتعبدية بتعبدات
كثيرة فالكلية والاشتراك والعموم والاطلاق ليست منافية للتعيين والخصوصية مطلقا بل هي
تعيين والقصص على شخص يتاني الاوصاف المذكورة وهذا المذهب هو الحق وبالاتباع حق والدليل
عليه انه قد ثبت وجود الكلي الطبيعي في الخارج بدلائل قاطعة وبراهين ساطعة لا مجال فيها للشك والارتياح
وبغث شوب وجود الكلي الطبيعي في الخارج لا سبيل الى القول بكون الشخص عارضا اصلا سواء كان
منصفا او منتزعا وايراد دلائل وجود الكلي الطبيعي في هذا المقام يستدعي خروجا عما فيه الكلام
قوله فانه لاسترة آه لا ينبغي ان المفهوم التبعيري للخصه ليس الا الكلي المضاد الى قيد او موضوع
بان يكون التقيد من حيث هو تقيد اي من حيث انه رابط بين المطلق والتقييد مرة للمخاطبة الطرفين بالذات
وخلالها والتقييد عن المضاد اليه او صفة خارجة عنها كما هو موضح في عبارة الافق المبين التي سينقلها المحقق
فالتقييد ليس دخلا في مفهوم الخصه اصلا او مفهومها ليس الا المطلق المضاد من حيث انه مضاد او المطلق الموصوف
من حيث انه موصوف بان يكون المضاد اليه او صفة خارجة عنها وتقييد بما هو كذا اخله فيها ولعل المحقق اراد
بالمفهوم التبعيري للخصه الالفاظ التي يعبر بها عن صدق الخصه كما يقال وجود زيد حصه للوجود ولا ريب ان
زيدا دخل في هذا التركيب لا ضافي فضا القيد ايضا دخلا في المفهوم التبعيري للخصه ولا ينبغي سماجته
قوله فيعتبر التقيد التزم وذلك لان لولم يقدر التقيد من حيث انه تقيد بل من حيث انه قيد بالكم كمن حصه بل مجموعا

الا انه غير القيد الاصل فتعذر المحقق فربما يجب ان يستشعر بان المتعبر في كل مرتبة هو التقيد حتى لو لوحظ التقيد
بالاكتفاء اليه على ان يتعدى طبيعة التقيد بما هو تقيد وقصير قيد آمن حيث هو نفسه مفهوم من المفهومات كان ملاطفة
التقيد ولو اعتبر التقيد قيد كان التقيد التقيد بالتقيد بالتقيد وهكذا الى حيث انتهت ملاحظة الفصل

ثم يهنا كلام وهو انهم قالوا بتعدد المحقق شي واحد فلا يكون بينها امتياز الا بالنظر الى التقيد والتقيد
مستقل فتعذر المحقق كما هو خارجا عن اعتبار التقيد مع التقيد حتى يحصل التقيد ثم كذا حاله التقيد فتنوع
التقيد الى غير النهاية كما يذهب سبيل للزوات لا الى نهاية وكما ان ثمة يوجد بين الزاوية الملتزمة وجوب التزا
هذه الزوات كما ان يكون بين المطلق والتقيد امر موجب لتزاع هذه التقيد الغير المتناهي فيلزم ان لا يحصل
بكتبتها تفصيلا اصلا الانتفاع احاطة الذهن بالانتهائى واجاب عن بعض المتقين قدس سره بان التقيد ليس
مصدرا حتى يكون متجسدا بالاضافة او توصيف بل معنى حرفي بين المطلق والتقيد نعم لو لوحظ التقيد من حيث انه
معنى مستقل فلا بد في جعله حصته من اعتبار التقيد وكذا الى ان ينتهي الاعتبار فلا يلزم عدم تقبل المحقق
قوله الا انه غير القيد الاصل قال في الحاشية كما نقول وجوده يشك في قيد الوجود لانه ملحوظ ولتقت اليه
من حيث انه امر متعبر مع طبيعة الوجود ونسبة بينهما ملحوظة من حيث انها تقيد وربط لا من حيث انها
امر مستقل متعبر مع الطبيعة لانها لو لوحظت بهذا المنهج صار التقيد قيد من القيود وكما ان مزيدا قيد الا
انه غير القيد الاول وهو زيد فتعذر المحقق فردا وهو خلاف المفروض انتهى وحاصله انه لو كان التقيد
واخلا في معنوا المحققه وتحققها يلزم كون المحقق فردا اذا الفرد عبارة عما يكون التقيد والتقيد كلاهما
داخلين فيه ورح هذا ايضا كذا اذا اعتبر فيه قيد التقيد والتقيد به اذ لا معنى لاعتبار التقيد قيد من دون
اعتبار التقيد به وقال بعض ناظري كلام الشارح المراد بالفرد في قوله فتعذر المحقق فردا الشخص
لانه لو كان المراد بالفرد الاصطلاحي الذي يكون التقيد والتقيد كلاهما داخلين فيه لم يصح قوله فتعذر المحقق
فردا لان التقيد والتقيد ليسا بدخلين في هذه المحقق لان القيد الاصل كان خارجا عنها كما هو مقتضى
تفسيرها وان تقيد بها صار خارجا لان بعد صيرورة قيد افيكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين عنها
غير داخلين فيها فلا تكون المحقق فردا مصطلحا بل شخصا مصطلحا وهو ايضا خلاف المفروض كما ان كونه فردا
مصطلحا خلاف المفروض قول لا يخفى ما فيه اما اولها فان قوله لان التقيد والتقيد
في غاية اسقوط اذا التقيد والقيد اللذان هما داخلان في هذه المحقق هو قيد التقيد والتقيد بها كانهما عليه
ولا يلزم من خروج القيد الاصل عنها ان يكون قيد التقيد والتقيد به خارجين عنه بل لا بد من كون القيد
او معتبرا مع الطبيعة كونه وكون التقيد به داخلين فيها والا فلا معنى لكون التقيد امر معتبرا مع الطبيعة

ولذلك كان كل كلى نوعا بالقياس الى حصته وكانت احصته بعينها هي الطبيعية والفرق نحو من الى اعتبار شي
قوله كما ان نسبة الخراساني على رأي الخراساني القائل بكون حقيقة القضية هو الموضوع والمحمول حال كون النسبة الطبيعية

واما ثانياً فمدان قوله ان التقيد باصدار خارجا ان كان الخ صحيح جدا لانه اذا اخذ التقيد من حيث انه
امر معتبر مع الطبيعة فكيف يكون خارجا عنه بل القول بكونه خارجا عنه بعد صيرورته امرا متبرعا مع الطبيعة قول التمسك
واما ثالثا فلان لا معنى للكون احصته فردا بمعنى الشخص على تقدير كون التقيد قيد خارجا كالقيد الاصل
الشخص ليس عبارة عما يكون القيد خارجا عنه بل عما يكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين عنه والتقيد بهذا
الشي بالتقيد ودخل في هذه احصته قطعا فكيف يكون الطبيعة المقيدة مع قيد التقيد على تقدير كون هذا القيد
خارجا عنه شخصا واما رابعا فلان قوله كما ان كونه فردا مصطلحا الخ الفاظ بلا معنى على ما ذكره هذا القائل
اذ لا احتمال بناء على ما ذكره لكون احصته فردا مصطلحا لانه لا بد ان يكون القيد خارجا عن احصته لانه
عبارة عما يكون التقيد داخلها والقيد خارجا عنها فاذا اعتبر التقيد قيد اكان خارجا القيد كالقيد الاصل
فيكون التقيد والتقيد كلاهما خارجين فتصير شخصا بعين ما ذكره واما خامسا فلان يفهم من هذا القول ان
كون احصته فردا مصطلحا كما لا يخفى فلا وجه حمل كلام صاحب الافق السمين على ما حصل مع بعده لفظا ومعنى
قوله ولذلك كان كل كلى الخ قيل قوله هذا لا يصح مطلقا لان التقيد قد يكون جزئيا وقد يكون كلياً فلو لم يكن
نوعا بالنسبة الى المحقق من بعد الاخير لان الثالث من القسم الاول لا كشية الاشارة الى الأشخاص انت تعلم ما فيه او على
تقدير كون التقيد كلياً يكون احصته صفحا من الكلى وحينئذ نوعية الكلى بالنسبة الى المحقق وفي هذا الكلام شيء آخر اتم الخ على
قوله اي على رأي الخراساني آه قد توهم الشارح ان معنى القضية الموضوع والمحمول حال كون النسبة رابطة بينهما
فالنسبة ليست جزأ من حقيقتها بل جزء من مضمونها وقد اخذ من كلام المحقق الطوسي في الاساس حيث قال فيه
اجزاي قضيه انزوديش نهود وهذا القول مع كونه مخالفا لما صح لشيخ في اشعاره والنهاية حيث قال في اشعاره واما
بحسب الامر في نفسه فهو ان القضية المحلية تتم بامور ثلاثة فانها تتم بمعنى الموضوع ومعنى المحمول ونسبة بينهما وليس
اجتماع المعاني في الذهن هو كونها موضوعه ومحمولة فيه بل يحتاج الى ان يعتقد مع تلك النسبة التي بين المعنيين
باجاب سلب في النجاة القضية والخبر كل قول فيه نسبة بين شيئين بحيث يتبعه حكم صدق او كذب مما
المعتل الصريح بطلانه لانهم فسروا القضية بقول يحتمل الصدق والكذب قول صادق او كاذب والجملة القضية في
اصطلاحهم عبارة عن قول يقصد به الحكاية والاربيان الموضوع والمحمول هو اخذ حال كون النسبة رابطة بينهما
اولم يؤخذ الكلى ليسا بحكائيتين اصلا ولا يصح انصافهما بالصدق والكذب بل يمتد بالنسبة التامة الخجبة
لذلك بل اعتبار النسبة التامة مفهومان مفردان ولا معنى للاثبات المعنويات المفردة بالصدق والكذب

قوله والفرق بينهما وبين الشخص الخ يعني ان معنوي الشخص الحقيقة حقيقة لها وان كان من الطبيعة بلا امر زائد لكنها
مختلفان بحسب العنوان والتعبير فان الطبيعة اذا دخلت بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض تسمى
وبعنوان الاقتران بالنسبة التوصيفية والاضافية الحاصلة باقترانها مع تلك العوارض تسمى حصة فالمسمى وحسب
والاسم مختلف باختلاف الاعتبار

كما صرح المحقق الدراني في حاشي شرح التجريد والحاصل ان النسبة التامة مناط القضية ومدارها فكيف نظر انما خارج
عن حقيقتها وقال بعض المحققين قدس سر انهم قد صرحوا بان القضية الموجهة انما تصدق اذا طابقت الحجة المارة واذا لم
تكون كاذبة فلا بد من رجل الحق فيها والا فلا معنى للاتصافها بالصدق الكذب بالنظر الى مطابقة الحجة المارة والحجة عبارة
عن كيفية النسبة فيلزم دخولها في الموجهة فلا بد من قولها في سائر القضايا الغير فقد ظهر ان زعمه الشارح سفسطة لا ينبغي ان يصح
قوله لكنها مختلفان الخ اقول ان الكلام عجيب جدا اما اوله فلا شك عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة عن الكلي المتخصص
من دون اعتبار المقابلة وفرض الفارض سوار قيل ان الشخص منضم الى الماهية او تستخرج عنها او جز من الشخص ويقال الكلي
يتخصص في الواقع بنفسه فانه بلا انضمام امر وعروض عارض كما هو الحق والحجة عبارة عن الكلي المتخصص
في لحاظ الفصل فقط فالفرق بين الحقيقة والشخص بحسب المصادق والمعنون لا بحسب العنوان فقط
واما ثانيا فلانه لو كان الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاقتران والاكثناث بالعوارض يلزم
ان يكون الشخص امرا اعتباريا غير موجود في الخارج اذا الطبيعة للمخولة بهذا العنوان ليست موجودة الا
في ظرف اللحاظ وليست موجودة في الخارج اصلا واما ثالثا فلانه لعب القول بان مصداق الشخص
ومعنونه ليس الا الطبيعة بلا امر زائد المعنى للقول بان الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاكثناث
والاقتران بالعوارض اذ لا يصح القول بكون حقيقة الشخص عبارة عن نفس الطبيعة بلا امر زائد الا اذا
قيل ان الطبيعة تكون متشخصة بنفسها في اشخاص الوجود وبها الاشتراك نفس بابه الاستيلاء ولا احتمال
ان يكون الشخص عبارة عن الطبيعة للمخولة بعنوان الاكثناث والاقتران بالعوارض اذ لا يدخل في العوارض
شيء الشخصيته اصلا فضلا عن ان يكون لحاظ الطبيعة مع الاكثناث والاقتران بالعوارض مناطا لكونها شخصا
واما رابعا فلانه قد صرح المحقق فيما سبق بكون الحجة قسما للشخص مع هذا التبريح كيف يسوغ القول
بكون الفرق بينهما بحسب العنوان فتطرا اذا التقا بحسب العنوان لا يوجب كونها قسما مباينا كما لا يستحضر
واما خامسا فلانه ان اراد ان معنوي الحقيقة مطلقا سواء كان حصة الكلي الاخر عن الاعتبار الى حقيقة الكلي
الموجود في الخارج ومعنوي الشخص احد فلا يخفى بطلانه اذ يحصل المعاني المتزاوية للشخص ليس معنونهما واحدا قطعاً
وان اراد ان معنوي الكليات الموجودة والشخص واحد مع كونه خلافا للمتناقض عبارة غير نافية ههنا كما لا

كما ان مصداق موضوع المهلة القدرائية والطبيعية هو نفس الطبيعة الكلية باعتبار ملاحظتها من حيث هي صفة
المعوم والوحدة الذاتية لكن شكل حينئذ اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية للمعوم الا ان يقال
انه ايضا باعتبار العنوان الاعتبارية الذي هو امر اعتباري في مفهوم حد ما دون الآخر

قوله كما ان مصداق آه فيب ما قيل ان اختلاف موضوع المهلة القدرائية والطبيعية ليس بحسب العنوان
فقط بل بحسب المصداق ايضا وان كان التباين في المصداق بحسب الاعتبار حيث هو وان موضوع المهلة
المطلق من حيث هو موزان يلاحظ المطلق نفسه ولا يلاحظ معشي آخر حتى الاطلاق وموضوع الطبيعة المطلق
من حيث هو مطلق بان يلاحظ تقيد الاطلاق في العنوان لا في المعنوي والالم يتبع المطلق مطلقا
والاول اعم من الثاني فيتحقق فرد ويتقيد بالتفاني فيتحقق فرد ولا يتقيد بالانتماء
جميع الافراد ويجري على الاول احكام المعوم والخصوص جميعا وعلى الثاني احكام المعوم فقط وغير ذلك
من الاحكام المختصة بالاول وان الثاني فلو كان التقاير بينهما بحسب العنوان لم تكن مناط تلك الاحكام المختلفة
قوله لكن يتشكل آه انت تعلم انه لو انكر وجود الكلي الطبيعي في الخارج فلا يصح القول بكون الفرق بين آه
والشخص بحسب العنوان فقط فضلا عن اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة دون الشخصية
ولو قيل بوجوده في الخارج فيرد انه لا يصح القول بكون كخصص اعتبارية مطلقا ضرورة ان كخصص الكلية
الموجودة في الاعمال ليست باعتبارية وان كخصص الكليات لا تراعية فلا ريب في كونها اتراعية اعتبارية
سواء قيل بدخول التقيد في عنوان الحقنة فقط او في معنوها ايضا فالصواب في تقرير الاشكال ان يقال لما كان
معنوي الحقنة والشخص احدا وانما التفاوت بينهما بحسب التبعية والعنوان فقط فلا يصح القول بكون الافراد
الخصيصة اعتبارية مطلقا لعدم كون التقيد جزءا من حقيقتها بل انما يصح في كخصص الكليات التي هي اتراعية
ولتحقيق ما افاد بعض المحققين قدس سره ان الحقنة عبارة عن الكلي المتخصص باعتبار العقل فقط بان يكون
التخصص بالتقيد باعتبار العقل وتعلقه وهذا المتخصص لا ريب انه اعتباري وانما الشخص موضوع عبارة
عن الكلي المتخصص في الواقع بلا اعتبار العقل وتعلقه ولا اشكال في اطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة
دون الشخصية لكن هذا مخالف لما قاله الشارح في حواشي شرح المتهذيب قد سبق نقل قوله من المعنى
قوله اللهم الا ان يقال آه وتجهيف المشار اليه بقوله اللهم ظاهره انه لما لم يكن التقيد الذي هو امر اعتباري اذ
في معنوي الحقنة وحقيقتها بل في مفهومها وعنوانها فقط فلا وجه لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة فضلا
اذا اعتبارية العنوان لا يوجب اعتبارية المعنوي بالجملة لاطلاق الاعتبارية على الافراد كخصيصة على هذا التقيد
ليس بالاعتبار العنوان بمعنى ان عنوانها اعتباري فلو ان التقيد فيها وهذا لا يوجب كون جملتها افراد اعتبارية فاهم

واما الاشكال باوجبه لكون الافراد الشخصية موجودات خارجية الافراد الشخصية امور ذاتية ذهنية كما
دائر في القسم فباقى بعد فان الفرق المذكور في هذا المقام لا يجدي نفعاً كما لا يخفى على من له راية سليمة فافهم

قوله واما الاشكال اقول انت خير بانه ان كان القول بكون التقيد الذي هو امر اعتباري واخلاني عنوان
احصته ناضاً في كون احصته امراً اعتبارياً فهو محذور في دفع هذا الاشكال ليقول ان احصته لما كانت اعتبارية لدخول
التقيد في عنوانها ومعناها فلا يكون موجودة الا في الذين يتخللوا الشخص فلا يكون موجوداً خارج لعدم دخول الامر اعتباري
في عنوانه وان لم يكن الفرق بكون عنوان احصته اعتبارياً وعنوان الشخص امر حقيقي ناضاً في كون احصته امراً اعتبارياً
نكحاً انه غير محذور في دفع هذا الاشكال غير محذور في دفع الاشكال الاول ليقول ان ناضاً في كون احصته امراً اعتبارياً
باعتبار العنوان حتى ان عنوانها اعتباري لدخول التقيد فيها واما كونها موجودة ذهنية فقط فاما لا يصح لو كانت
امراً اعتبارياً واذ ليس كذلك فقول كما انه لا يصح إطلاق الاعتبارية على احصته بمعنى ان عنوانها اعتباري كما يصح القول
بكونها موجودة ذهنية فقط بمعنى ان عنوانها لا يكون موجوداً الا في الذين يتخللوا الشخص كما لا يصح القول بكونها موجودة ذهنية
فقط باعتبار حقيقتها ومعناها كما لا يصح القول بكونها اعتبارية ايضاً باعتبار حقيقتها ومعناها واحق ان يصح
تقدير القول بان التقيد دال في مفهوم احصته وعنوانها فقط لا يصح القول بكونها اعتبارية مطلقاً ولا بكونها موجودة
في الذين كذا اذ قيل ان احصته عبارة عن الكل المتخصص في اعتبار العقل فقط كما قدرت لاشارة الى
قوله فافهم قال في الحاشية اشارة الى دفع الاشكال بان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض الغرضية

في الخارج فالطبيعة بهذا الاعتبار تكون موجودة في الخارج ولا يتبر في احصته هو الاقتران بالنسبة والنسبة انما تحقق في الخارج
فالطبيعة التي تحقق في الشيء اقول لا يخفى ما فيه من الخطا واما لانها لما قد عرفت فيما سبق ان الشخص عبارة
عن الماهية المتعينة بنفسها بلا انضمام امر وعروض عارض فليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض فضلاً
ليس عبارة عن الماهية المتعينة بالعوارض واما ثانياً فلان الطبيعة باعتبار الاقتران بالعوارض ليست موجودة الا
في الذين فلا معنى لكونها موجودة في الخارج بهذا الاعتبار فضلاً عن الماهية المعروضة للعوارض موجودة في الخارج لكن
لادخل للعوارض في وجودها اصل بل الطبيعة بنفسها متماثلة بعروض عارض من زيادة شيء تصير موجودة في ظرف الطبيعة
واما ثالثاً فلان ان كان المراد بقوله والمتعبر في احصته هو الاقتران بالنسبة اه ان المتعبر في حقيقة احصته ومعناها هو الاقتران
بالنسبة فسلم انها لا تكون موجودة الا في الذين لكنه غير محذور في دفع الاشكال ليس الا على تقدير القول بدخول التقيد
في عنوان احصته ومعناها فقط واما اذ قيل ان النسبة اي التقيد دال في حقيقة احصته ومعناها فلا بد من الاشكال اصلاً
وان كان المراد بها ان المتعبر في عنوان احصته ومعناها هو الاقتران بالنسبة فكذلك النسبة متحققة في الذين لا يتلزم
كون احصته موجودة فيه اذ النسبة على هذا التقدير غير داخل في حقيقتها بل في معناها وعنوانها فقط فلا حاجة

قوله وافزاده افرد حصية قال المشي في حاشيته على شرح المواقف الوجودية المعنى المصدري لا تنزع كذا
المصدرية لا تنزع الا بالاضافات التقييدية فحقيقته ليست للمفهومه حقا بل افزاده ليست الا بمفهومها كقولنا
مفهومها عارضة لاعتبارها ككلمات محمولة عليها بالاشتقاق او بالوطاء والاولى سطره كمن الوجود موجودا

لكون الافراد حصية موجودات فبهيته فلما ينفع الاشكال وقد اعترف المشي بالاعتراض بان كون مفهومه
امرا مستباريا لا يجدي في دفع هذا الاشكال واما رابعا فلانه اذا كان المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض
وفي الحقيقة هو الاقتران بالنسبة لمعنى معنونها واحداً مع انه قد صرح بكون معنونها واحداً بل تعالى صرح
ولعل كلامه وجه لا يصلح والتحقيق انه ليس المتعبر في الشخص هو الاقتران بالعوارض بل الشخص عبارة
عن الكلي المتشخص بنفسه بل لا زيادة امره عرض عارض وقد عرفت ان الشخص ليس امرا اذ اعلى الكلي
عارضه انما هو اقترانها بمناط وجود الكلي في الخارج اقترانها بالعوارض انما الحقيقة هي عبارة عن كلي
المتشخص في لحاظ العقل فقط واعتباره فلا احتمال لكونها موجودة مع قطع النظر عن اعتبار الذين صرحوا
قوله بحقيقته ليست آه اعلم انه قد جزم السيد المحقق قدس سره الشريف في شرح المواقف ان يكون المفهوم الوجودي
حقيقته بمفهوم اخرها وليصدق هذا المفهوم لا تنزع عليها صدا عارضيا ومنع ان ليس له حقيقة نظرية سوى هذا المفهوم
البيدي المتصور وعرض عليه الشارح في حاشيته بما قد نقله المشي وادور عليه تارة بان لا يجوز المانع كون مفهوم الوجود
عارضاً بحقيقته فلا يتبعه في كون الوجود الذي هو حقيقة الوجود المصدري ومعروضه هو الوجود حقيقة وانما الوجود
المصدري وجه من وجوهه موجودا خارجيا لا يقال الكلام في الوجود المصدري كوس من شأنه الوجود الخارجيا
لانا نقول لو كان المراد ان ليس من شأن هذا المفهوم ان يكون موجودا في الخارج بنفسه لم يكن له بل هو وجوده
في الخارج بل انما لم يوجد حقيقة فيه وان كان المراد ان ليس من شأنه الوجود في الخارج اصلا لا بنفسه ولا بحقيقته
اذ ليس له حقيقة اخرى سوى مفهومه لا تنزع فهو اهل المسئلة وتارة بان الشارح نفسه معترف في موضع
من كتبه بان الوجود المصدري منتزع عن الوجود بمعنى مابه الوجودية وهو منشأ لا تنزع الوجود المصدري فهو
يكون الوجود بمعنى مابه الوجودية معروضا للوجود بالمعنى المصدري وكون الوجود بالمعنى المصدري عارضاً مع انه
يظهر من هذا الكلام ان ليس للوجود حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي المتصور فان قلت مقصوده ان ليس
الوجود المصدري حقيقة اخرى سوى هذا المفهوم البيدي المتصور وان كان للوجود مطلق حقيقة موجودة في الخارج
وهي منشأ لا تنزع الوجود المصدري قلت هذا ظاهر جدي فكل ما ذكره الاشابة تعليل بلا طائل الا ان يقال
بذا وان كان بديها لكن لما خفي على بعض الافان متب عليه بقوله كيف آه واقول الحق ان مواضعه الشارح
على شراح المواقف يرجع الى مواضعه لفظية لان غرض شراح المواقف ان الوجود قد يطلق على الوجود المصدري

وما شانه ذلك فهو موجود خارجي فهذا اليقن كذلك وحينئذ ان لم يعرض لذلك المفرد فردا من الوجود في الحقيقة
فليكن حال جميع الموجودات كذلك فللا حاجة الى الفرد المتغاير في شيء منها لانه لا تفاوت في نحو الموجودية بشهادة
الوجدان والا فلا ذلك المفرد فردا آخر وهكذا فيتسلسل في ذلك خلف وهذا باطل

حصة الوجود الى الفرد بان يكون في الواقع امران احدهما العارض والاخر المعروض ويكون احدهما قائما
بالآخر قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات فلا ريب في بطلانه اذا تعرض بهذا المعنى لا يتصور الا في بعض
الانضمامية لا في حصة الوجود المصدري وان اراد صحة انتزاع الوجود المصدري عنه على ذلك التقدير لم يكن
لا يستلزم عروضا لمع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما حتى يلزم كونه موجودا خارجيا على ان الخارج قد صرح
في حواشي شرح المواقف بان عروضا الوجود للماهية اية ماهية كانت انما هو في خصوص لحاظ الذهن ان ليس في الخارج
الا للماهية ثم يعقل بغير من التحليل من نتج عنها الوجود فيلاحظ الماهية معروضة عن الوجود ويصفها به فيكون الماهية
معروضة للوجود في هذه الملاحظة مفروض الوجود شيء عنده عبارة عن انضمام العارض الى المعروض في لحاظ العقل
فخطوب انصاف الشيء بالوجود وعروض الوجود له هو خصوص لحاظ الذهن على رايه فكيف يصح توجيه كلامه
بان حصة الوجود عرض لفرد على تقدير صدقها عليه اشتقاقا مع قطع النظر عن تحققه في ذهن ما فافهم
قوله وما شانه ذلك ههنا غير مسلم لان قطع النظر عن تحقق الشيء في الذهن لا يستلزم كونه موجودا خارجيا كما لا
قوله وج ان لم يعرض الخ اعلم ان المشائية لما قالوا ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء موجود
في الخارج وقائم بالماهيات قيام الصفات الانضمامية بالموصوفات او روي عليهم لوجه الاول ما قال مستوف
وحاصله انه على تقدير كون الوجود موجودا في الخارج لا يتخلوا ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري
كافيا في موجوديته لا على الاول يجوز ان يكون صحة انتزاع الوجود بالمعنى المصدري كافيا في موجودية الماهيات
الاحسن اليقن من غير حاجة الى فرد متغاير للوجود المصدري قائم بها انضماما لما هو منه بهم اذ لا فرق بين الوجود
وسائر الماهيات في نحو الموجودية بشهادة الوجدان مع انه خلف عندهم وعلى الثاني في محتاج الوجود في كونه
موجودا الى عروض فردا من حقيقة الوجود له وهو اليقن موجود على هذا التقدير في سياق الكلام في
وجوده وهكذا حتى يلزم التسلسل وهو باطل كما بين في محله واعترض عليه بانه يجوز ان يكون مناط موجودية
الاشياء بالآخر تنسوي الوجود على عروض فرد من حقيقة الوجود لها واما الوجود فهو موجود بنفسه لا بعروض
الوجود كما صرح الشيخ وغيره من اتباع المشائية والحق انه لما جاز ان يكون وجود الوجود عينه جاز ان يكون
وجود الماهيات الاخر ايقن عينا اذ الفرق بين موجود وموجود غير معقول في هذا الحكم فعلى تقدير كون وجود الوجود
عينه يكون وجود سائر الماهيات ايقن عينا واليقن القول بكون وجود الوجود عينه لا يصح على مذهب المشائية أصلا

او عينية الوجود عندهم يستلزم الوجوب فلا يمكن لهم ان يلزموا كون الوجود عينيا شي من الممكنات الا ان
 وجوبه يبار على اصولهم فلا بد ان يكون وجود الوجود رتبة زائدة اعليه كما يبار في الخارج فيلزم التشرعيل اول هذا
 الوجود وجود آخر على هذا التقدير والكلام فيه الكلام الثاني ان الوجود الذي هو مبدأ الآثار ومشتقها
 الوجود لمصدره لو كان موجودا في الخارج قائما بالماهية قايما انضماميا يلزم ان يكون لهية وجود قبل الوجود لان
 شي الى شي فرع وجوده منضم اليه واجاب عنه المحقق الطوسي وغيره من اتباع اشائية بان الوجود قائم بالماهية
 من حيث هي لا بالماهية من حيث الوجود حتى يلزم ان يكون لها وجود قبل الوجود وهذا الجواب ليس بشي فذلك
 لانه لو كان المراد بالماهية من حيث هي نفس الماهية بلا امر زائد فلا يخلو اما ان يكون الماهية في تلك الماهية ذاتا
 او لا على الاول يكون الماهية قبل انضمام الوجود اليها مصداقا للوجود وصحاحا لا تترأعه فيلزم قيام الوجود بها قبل قيام
 الوجود بها او معنى قيام الوجود بها ليس الا كونها مصداقا له وعلى الثاني لا يحسن القيام الوجود بها اصلا ولو كان المراد
 بها الماهية المعروضة لتلك الحقيقة في الذهن حتى يكون معنى قيام الوجود بها ان الوجود قائم بالماهية المعروضة لتلك الحقيقة
 في الذهن ما تكفل تلك الحقيقة قيد العرض الوجود او شرط القيام الوجود بها او يكون ظرف قيام الوجود بها لا لا
 الذي هو الذي هو ظرف عرض الحقيقة لها في هذا الكلام على هذا التقدير غير محصل في قيام الوجود بالماهية وانضافا
 على تقدير كون الوجود عارضا لها في نفس الامر هو موجوديتها في نفس الامر ولا شك ان موجودية الماهية في نفس
 ليست عبارة عن كون الماهية معروضة حقيقة ذهنية في بخاذه الذهن او شرطية تحيية ذهنية او موجودية الوجود
 ليست موجودة بلحاظ اللاحظ صلا كذا افاد الاستاذ الفلامية مد ظله الثالث انه لا شك ان الماهيات الممكنة موجودة
 فلو كان الوجود امرا موجودا في الخارج وقائما بالماهيات الامكانية في الخارج كان معنى جعل الجاهل لها باضم من الوجود
 اليها واذا ضم المعلوم الى شي غير معتقل فكان الوجود موجودا فيجب ان يضم الجاهل الى الوجود وهذا آخر ذلك الكلام
 فيه فيكون جعل ماهية واحدة مستلزما لجعل غير متناهية وهو صريح بطلان الرابع ان الوجود لو كان صفة منضممة
 الى الماهية فلا يخلو اما ان يكون انضمامه الى الماهية حال الوجود وحال عدمه والاول يستلزم وجود الماهية
 قبل وجودها ضرورة ان انضمام صفة الى موضوع يستلزم سبق وجود المنضم اليه الثاني يستلزم اجتماع التقيضين
 بان انضمام الوجود الى نفس الماهية بحيث جدا ان لا يحسن ان يلزم على هذا تقديم ماهية الممكن على وجوده بالوجود
 لما عرفت ان انضمام شي الى شي فرع وجوده منضم اليه فان كان الوجود سابقا عين اللاحق يلزم تقديم شي على نفسه
 وان كان غير فرع لزوم وجود الممكن بوجودين تجري الكلام في الوجود السابق فان كان صفة منضممة كانت الماهية
 مسبوقه بالوجود عليها والكلام في الكلام والافاكون مصداق الوجود ونفس الماهية بلا امر زائد ولا يكون هذه
 الزائدة العارضة مناظرا للموجودية فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون الوجود صفة منضممة الى الماهية

واما الشق المواطاقي فاستمر المنة ولزمها بنية لا يحتاج الى البيان بقي في الشق الاول

بل هو امر استراعى ومنشأ استراعى فحق الماهية بلا زيادة امر والنقصان حيثية ونسبة الى الماهية نسبة الانسانية الى ذات الانسان ونسبة الحيوانية الى ذات الحيوان فكما ان الانسانية ليست معنى قائما بذات الانسان وليس الانسان انسانا بقيام الانسانية المستتره عنه كلك ليس الوجود معنى قائما بالماهية وليست الماهية بموجودة بقيام الوجود بل الوجود عبارة عن حكاية لنفس تقرر الذات في الواقع وليس في الواقع مرتبة للماهية تكون فيها حكاية عن الوجود بان لا تكون في تلك المرتبة مصداقا للوجود ومصححا لانتزاعه نعم نفس الماهية التي هي منشأ لانتزاع الوجود مستقرة على المعنى الانتزاعي للوجود تقدم المحكي عنه على الحكاية وتقدم المصداق على الصادق وما قال الشارح في حواشي شرح المواظف ان حقيقة الوجود لو كانت عين الممكن او جزاءه كان حمل الوجود عليه واجبا لكونها مصداق المحل وحمل لعدم عليه مستغالا متناع اجتماع النقيضين لا يتصور كمن يعلق الجبل البسيط بكون الممكن موجودا وعلى تقدير ان يكون الوجود عين الممكن او جزاءه لا يمكن في ذلك التناع تحلل الجبل بين الوجود وذاتية ليس بشئ او بمعنى كون الوجود عين حقيقة الممكن ان ذات الممكن بلا زيادة امر ونظام حيثية مصداقا للوجودية وهذا لا يتأتى كونها محتاجة الى الجاعل في تقريرها نعم لو كانت الذات التي هي مصداق الوجود غير محتاجة الى الجاعل يلزم وجوبها وباجمله عينية الوجود للماهية لا يستلزم وجوبها اصلا ولا يتصور لما كان الوجود مستترعا عن نفس الممكن بلا امر زائد معنى تعلق المحل البسيط بوجده الممكن ليس الا تعلقا بمصداق الوجود او المعنى تعلق المحل بالذات او حيا لا تعلقا بمنشأ انتزاعها وذلك لانه لا تقر ولا مجعولة لها في الواقع الا تقر بشيئا ومجعولة لها في نفس الامر فكون معنى تعلق الجبل بالوجود كون المحل متعلقا بمصداقة ومصدقة نفس الماهية على هذا التقدير فيكون اثر الجبل نفس الماهية اذ لا تحقق الوجود مغاير التحقق للماهية الا في لحاظ الذميمة فلا يمكن توسط الجبل بين الماهية والوجود صلا نعم لو كان الوجود وصفة زائدة موجودة بوجوه مغاير لوجود الماهية منضمها اليها في نفس الامر وكان التحلل الجبل بين الماهية والوجود موجودا لهذا البحث تحقيق وتفصيل لولا غرابة المقام لا يثبت بها قوله واما الشق المواطاقي اه لا يخفى ان حمل المعاني المصدرية مواطاة على حصصها فقط وعدم حملها مواطاة على معروضاتها في غير الخفاء عند اتباع المشائية كالمعروضات المحقق قدس سره الشريف غير بما لا نهم حروبا بان الوجود موجودا معروض للوجود المصدري وانه محمول عليه بالمواطاة فكيف يدعى بابهة عدم صدق المعاني المصدرية على غير حصصها مواطاة ولا يتقرر على تقدير حملها على حصصها مواطاة لا محذور القول بكون حصصها محمولة عليها لا يتقرر ذلك المحل فقدر لم حمل المعاني المصدرية على حصصها مواطاة اذ لا يربح كون حصصها معاني مصدرية فاستحالة اشق المواطاقي ليست بنية بل محتاجة الى البيان اذ لا خلف عند انضمام في حمل بعض المعاني المصدرية على بعض معروضاتها مواطاة

فبعضهم بانه لو صدق عليهم بالاشتقاق لزم ان تكون تلك الافراد موجودة اولاً بمعنى الموجود والا فبعضهم
 حصته الوجودية فبعضهم ان كفى في موجوديتها هذا لا يقدر فليكن في جميع الموجودات من غير لزوم تحقق فرد آخر من
 غير حصته والا يلزم التسلسل في الموجودات فبعضهم بانه لزم ان يكون الوجود الخاص العيني الذي هو فرد الوجود المعنى
 المصدر موجوداً خارجاً فان حمل المعنى المصدر على شئ بالاشتقاق يستلزم حمل المشتق عليه موافاة بالضرورة فالوجود
 الخارج معادق على الوجود العيني كما يصدق على غيره من الماهيات العينية الى آخر المقدمات المذكورة سابقاً
 وانت تعلم ان مقصود المحشى اثبات انحصار الافراد للوجود المصدر في الافراد المحصية بابطال تلك المشتقات
 المعروفة سواء كانت امور عينية او ذهنية باثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية حتى تخرج
 الكفاية المذكورة او لزوم التسلسل المستحيل وهو التسلسل في الامور العينية والتقرير الاول خال عن اثبات الاستلزام
 المذكور والاثباتى عاين ابطال كون تلك المشتقات اموراً ذهنية وتعض الافاضل الذى له يدعى ان بيان الاستلزام
 ان يقال مضمون الوجود المصدر اذا كان عارضاً للحقيقة فمضمون الوجود المصدر الخارجى يكون عارضاً للحقيقة ايضا فهاهنا
 تلزم ان تكون موجودة في الخارج فان عرفت مبدأ الاشتقاق لشيئ يستلزم صدق المشتق عليه

الذى هو الوجود الحقيقي لفرد الوجود المصدر ايقر وقد صرح المحقق الدواني في حاشيته الجديدة على شرح التمهيد
 ان فرد الوجود المصدر هي الذات التي تكون منشأاً لاتزاعه فهاهنا ثبت بهذا البيان ان الوجود الحقيقي الذي هو
 منضمته الى الماهيات عن المشائية ليس حقيقة الوجود المصدر وهذا غير نافع اذ من يقول بكونه فرداً لما يقول بكونه
 فرداً بمعنى كونه منشأاً لاتزاعه كون الوجود الحقيقي فرداً للوجود المصدر بهذا لا يظن بان ذكره بما يظن كونه فرداً حقيقة لزم القول بان
 قوله فبعضهم قال في الحاشية تقريره لبعض في الشئ اشتقاقى بعينه تقرير الاستلزام الا انه ذكر قيد الخارجى بهذا
 ترك ذلك انتهى اقول قد عرفت انه لا يثبت الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية سواء ذكر قيد الخارجى
 او تركه فرداً للتقرير استناداً لمحشى بيان في عدم اثبات الاستلزام بين الشئ اشتقاقى والموجودية الخارجية
 انما الفرق بينهما بذكر قيد الخارجى وعدمه وهذا غير محذور في عبارة الحاشية ايقر استشار الى هذا فقال
 قوله والا يلزم التسلسل انت تعلم ان التسلسل في الموجودات مطلقاً ليس الينا المحال في الموجودات الخارجية
 لم يلزم من حمل الوجود المصدر على افراد اشتقاقاً الا كونه موجودات فلا حد ان شمار ان عروض حصته الوجود
 المصدرى غير كاف في موجوديتها بل لابد من عروض فرد آخر سوى حصته ولا يلزم التسلسل المستحيل بل لزم
 ذلك لفرد موجود في الذهن لا في الخارج والتسلسل في الذهنيات منقطع بانقطاع الاعتماد برفقته بل يقال
 قوله والتقرير الاول انه هذا الاشكال بعينه وادعى على تقريره استناداً لمحشى ايقر خال عن اثبات الاستلزام المذكور
 غاية الامر انه غير خال عن كونه قيداً انما بخلاف ذلك التقرير بغير قيد قوله وانما عاينه هذا ظاهر قوله فان بيان الاستلزام

مع ان الوجود لمصدر مطلقا سواء كان خارجيا او ذهنيا من المعقولات الثبائية التي
لا تصور ان تكون موجودة في الخارج

اقول لا يظهر لكلام الشارح وجه صحة الا اذا قرر كلامه بما قرره هذا البعض من الافاضل كما انهم على انهم
لكن ما ذكره هذا الفاضل في وجه استحالة كون حقيقة الوجود موجودة في الخارج محل بحث كما سينكشف ان
قوله مع ان الوجود لمصدر آه اورد عليه وجهين الاول ان المعقول الثاني ما يكون طرف عروضة الذي
كما هو واضح في كلام القوم مع ان الماهية متصفة بالوجود الخارجي في الخارج فيكون طرف عروضة الخارج دون التي هي حقيقة
علا الوجود لمصدر مطلقا من المعقولات الثانية اعجاب الشارح في حوشي شرح الموقف بان ليس في الخارج الا الماهية
ثم لعقل يضرب من التحليل تنزع عنها الوجود فيلاحظ الماهية معرفة عن الوجود ويصفها فيكون الماهية معرفة
للوجود في هذه الملاحظة وهي من موطن نفس الامر نعم ربما يطلق ان تصان على كون الماهية في ظرف بحيث يصح تنزاع
الوصف عنها لكنه ليس في الحقيقة تصان قائم قال بما قرناظهر لك ان طرف تصان الماهية بالوجود الملاحظ
ون الذي في الخارج وان القضايا المعقولة بالمعقولات الثانية كلها ذهنيات اي نحن في هذا الكلام مجبورين بالاختلال
الاول ان في هذا الكلام تنزع بان المراد بالتصان العروضة انضمام الوصف الى الموضوع ملاحظة العقل بان يعتبر
العقل الموضوع متصفا بالوصف لكون الشيء بحيث يصح استزاع الصفقة عنه وعلى هذا يخرج كل وصف استزاعي في كون
ظرفه هو الذي فقط اذ ليس في الخارج الا الموضوع لكن العقل يضرب التحليل ياخذ الموضوع مجردا ويصفه بالوصف
الاستزاعي فيلزم ان يكون جميع الاوصاف الاستزاعية معقولات ثنائية الثانية ان الوجود غير منضم الى موضوعه
فانه قبل ان ينتزع ليس له وجود حتى ينضم الى شيء وبعد الاستزاع قائم بالعقل بالماهية وان اريد بالانضمام الحكاية
بكون الماهية موجودة فهذا ليس من التصان في شيء الثالث ان القول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنيات مطلقا غير صحيح لان القضية الذهنية في اصطلاحهم عبارة عن القضية الحاكية عن الامر الذي في مصدره كما تقره
في بالذين بحيث يصح استزاع المحمول عنه كقولنا الحيوان مجبول مثلا ولا يربط بالانضمام المحكوم فيها بالوجود الا ان كان
قد تكون حاكية عن الموجودات الخارجية كقولنا الله سبحانه موجود وزيد فكل مثلا فتكون امثال هذه القضايا خارجية
بلا اعتبار لان القضية الخارجية هي القضية الحاكية عن تقرر الموضوع في الخارج بحيث يكون المحمول متحد مع الموضوع الخارج
ويصح استزاع المحمول عنه وقد تكون حاكية عن الموجودات النفسانية مع قطع النظر عن خصوص الخارج والذين فيكون
حقيقية وقد تكون حاكية عن الصور الذهنية فتكون ذهنية فالقول بكون القضايا المعقولة من المعقولات الثانية
ذهنية مطلقا كما صدر من الشارح غير سديد والعجب ان لم يشترط خصوص الوجود الذهني في عرض المعقولات الثانية
ثم حكم بان القضايا المعقولة منها ذهنيات مطلقا بما ذكرنا ظهران ما قال صاحب الافق المبين وتلقاه

اكثر المحققين بالقبول ان المعقولات الثانية في اصطلاح باقل الطبيعية تعتمد بالتقريب عليها الحقيقية الذاتية
 دون الخارجية لانها انما تصدق حيث يكون طرف الاتصال هو الخارج بخصوصه على معنى لم يسلط فيه كونها
 الانسان موجودا ويمكن بالذات يصدق حقيقة لا ذهنية وكما قد لا يزيد يمكن وثى في الاعيان او ممكن في العينية
 يصدق حقيقة لا ذهنية كما يبرز عن ولا خارجية كما يستحيل انتهى ليس لان القضايا التي يحكم فيها الوجود الخارج
 والوجود بالمكان كحكاية عن الموجودات الخارجية فتكون تلك القضايا خارجية قطعاً نعم القضايا الخارجية عن الوجود
 والاسكان مطلقاً حقيقة بل لا يري ان مصدرها نفس الحقيقة المستقرة في الواقع فافهم ولا تزل الشا في ما قال العلامة القوي
 في شرح التجربة ان القول بكون الوجود من المعقولات الثانية من الحكماء القائلين بكون وجود الواجب عن انه صحيح لا يتم
 لما قالوا بكونه موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب وجودا بوجوه
 لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا كان له وجود آخر ثم قال في بعض النسخ فروع من افراد الوجود لم يسلط
 في الخارج كان للوجود مطلقا يابطا بقية في الاعيان فكيف يكون الوجود مطلقا من المعقولات الثانية فانه عبارة عما
 لا يعقل له لا عارضا لمعتقولات اخرى لم يكن في الاعيان يابطا بقية واجاب عن اشاع في حاشي شرح المقفول بان الوجود
 الواجب ليس في الوجود لمصدر بل الوجود الحقيقي وهو ليس من المعقولات الثانية وفرد مفهوم الوجود بالحقيقة هي محصور
 الاعتبارية دون الاعيان الخارجية والاصل ان الوجود لمصدر من المعقولات الثانية وافراده مخصصة في حصصه
 فردا لكل ما اكلف ذاتي له ولا يمكن ان يكون المعنى لمصدر ذاتيا للاعيان الخارجية فهي ليست افراد حقيقة للوجود لمصدر
 ولما الوجود الحقيقي فهو وان كان موجودا في الاعيان لكنه ليس معقولا ثانيا لان ليس فردا حقيقيا للوجود لمصدر
 نعم انه منشأ لا نزاع لكن منشأ لا نزاع لا يكون فردا لمصدر وهذا ظاهر انه لا يمكن وجود افراد المعقولات الثانية
 في الخارج الا كانت عوارض خارجية فلم تنبع معقولات ثنائية فما قال المحقق الدواني في حاشية القديسة على
 شرح التجربة ان كون مفهوم ما من المعقولات الثانية لينا في كون فرد موجودا في الخارج يحل عليه بالمواظاة اذا
 كان المفهوم عارضا في ضمن حصصه شيئا وفي العقل فيكون باعتبار تلك المحصور من المعقولات الثانية وباعتبار
 ذلك الفرد موجودا خارجيا ومفهوم الوجود من حيث انه عارض ليس يابطا بقية في الخارج وان كان له من جشية
 اخرى مطابق في العين فهو معقول ثان باعتبار حصصه العارضة للماهيات في العقل وموجود في ضمن المعقولات
 الموجود بذاته ولا نسلم ان من شرط المعقول الثاني ان لا يكون له وجود في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرطه
 ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار الذي هو به معقول ثان كما خصص في مثالنا ليس في اذ احتمل مفهوم واحد
 ثنائوية لمعقولية واوليتها باختلاف اضعيف اليه من الحقائق العينية غير متصور ما هو معقول ثان لا يكون حقيقة
 متصلة في الاعيان اصلا هذا وقد بقي بعد كلام في هذا الباب تركت خوف الاطالة والاطناب

وانت نجيب بان مع كونه كقوله للتقرير الثاني يرد عليه ان كون الوجود لمصدر مطلقا من المعقولات الثانية
مسلم وانما كون تلك الحقائق منها فني جيل المنع فالمتوقع من المنع بعد احاطة الكلام ان يستيقن بحسن تقرير الثاني
سلمه الله تعالى الا ان الاخصر لا يشمل الاصيل به بذكر الشائين القائلين بان الوجودات الخاصة حقائق متخالفة متكثرة
بذواتها عارضة للماهيات الممكنة هي الوجود بمعنى باب الوجودية وان يطل كونها افراد الوجود المصدر
بخلاف لا الطول ولا عابدة فيه

قوله مع كونه كقوله آية فيه نظر لانه ان اراد بكونه كقوله للتقرير الثاني انه كقوله في عدم ابطال كون تلك الحقائق امورا
فهيئية كما هو الظاهر فلا يخفى ومنه وسخافة ان يحصل تقرير هذا البعض من الالف فاضل انه لو كان للوجود مصدر افراد غير
الكان للوجود لمصدر الخا رجى ايضا افراد سوى المحصل لكن يمكن ان يكون للوجود مصدر الخا رجى فرد غير المحصل لا يتنازع
كونه موجودا خارجيا فلا يمكن ان يكون للوجود مصدر الخا رجى فرد غير المحصل ولا يربط ان هذا التقرير مبطل للحقائق المعروضة
لوجود مطلقا سواء كانت امورا ذهنية او امورا عينية كما لا يخفى وان اراد اخر فلا بد من تصدير حتى ينظر فيه
قوله يرد عليه اقول هذا الايراد في غاية المتانة اذا المراد بالحقائق المعروضة للوجود مصدر مناشي انزع
ومشا انزع الوجود مصدر عند القائلين بكون افراده مناهير محصنة موجودة الخا رجى وعارض للماهيات في طرف الخا رجى
ومناط موجودية للماهيات تباينه بها ونظامها اليها وهو الوجود الحقيقي عندهم وبما هو ان الوجود حقيقي ليس من المعقولات الثانية
كما عرفت بشان اخر في حاشي شرح الموقف قد سبق نقل كلامه بهذا ظهر ان بناء الكلام ليس على ما جاز لمحقق الدرة
من كون اشياء الواحد معقولا ثانيا باعتبار مفهومه وموجودا خارجيا باعتبار حقيقة كما يتوهم في بادي المراد
قوله بان الوجودات الخاصة الخا رجى اقول لا يخفى على من تتبع كلمات المشائين انهم عن كثرة صرحوا بان الوجود بمعنى باب
الموجودية مشترك معنوي فالوجودات الخاصة بالماهيات ليست عندهم حقائق متخالفة متكثرة بذواتها
بل الوجود حقيقي عندهم معنى واحد مشترك بين الموجودات الممكنات باسرها واسند لا اتهم على كون الوجود
مشتركا معنويا مشهورة وفي افواه اتباعهم مذكورة وفي كتبهم مسطورة نعم كون الوجودات الخاصة حقائق
متخالفة متكثرة بذواتها مناهير الاشاعة لكنهم لا يقولون بكون الوجودات الخاصة امورا منضممة الى الماهيات بل
يؤمنون بعينية الوجودات الخاصة للماهيات كما نحن لكتب الكلاية فما ذكر الحاشي في بيان مناهير المشائين فريه بلامرته
قوله وان يطل كونها آية قد عرفت ان الوجود الحقيقي الذي به موجودية الاشياء فرد للوجود بمعنى باب الوجودية
ومشا لا تنزع واطلاق الفرد على مشا لا تنزع شائع فيما بينهم كما صرح به المحقق الدرة فبطلان كون الحقائق المعروضة
لوجود مصدر افراد حقيقية لا يصح شيئا او ادعاهم بكونها افراد كونها مناشي لا تنزع ولم يطل كونها افراد
بهذا المعنى بهذا التقرير وانما عدم حمل المعاني المصدرية على معروضاتها موطاة فقد عرفت انه ادعاهم بغير حجة

فان المقصود في هذا المقام نفى الفردية فقط وهو حال به فافهم وقد بقي بعد خبايا لولا غلبة المقام لا تبيح بها
 قوله في الحاشية مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجوبية الظاهر انه اراد به الامر المنضم مع الماهية فلو انهم الوجودية
 مستندة الى ما منضم مع ما في النفي لوازم الوجود الخارجي الى ما منضم مع ما في الخلق وهاهنا فاختلافان بالماهية لكن لا
 على تقدير اشتراك الوجود بمعنى كما هو المحقق عندهم بناء على ما قال في بعض تعليقاته المدعى بحسب الظاهر اشتراك الوجود
 الانتراعي بين الوجودات المتعبروات بغير اشتراك على وجه الاجتماع بحسب النظر الدقيق اشتراك الوجود الحقيقي وقيل ان ارادوا
 الوجود تعالى ومتنازع استنادا للوازم المختلفة انما هو الوجود المتعبروات بغير اشتراك على ان مقتضى اختلاف اللوازم انما هو اختلاف
 الملزومات لولا اعتبار ليس بجيد انما على هذا الصبح استنادا الى الوجود بمعنى المصدري ايضا تتحقق التباين بين الوجود
 ولولا الاعتبار لكان اشراج الى جعلها مستندة الى الوجود بمعنى ما به الوجوبية

قوله فان المقصود انهم يعني ان المقصود اشراج نفى الفردية الحقيقية وذلك لانه فهم من كلام السيد المحقق قدس سره
 انه يقول ان معروض الوجود المصدري فرد حقيقي لما هو عليه ما اورد وقد عرفت مقصود السيد المحقق قدس سره
 فلا يرد عليه ما قال قال اشراج في الحاشية لا يقال لكل من الوجودين انه قدس سره عن الايراد بان تلك
 اللوازم انما تدل على اختلاف الملزومات لو كانت اللوازم لوازيم الماهية وقد افهم فيما نحن فيه بل يجوز ان يكون
 كلوازم المصنف فيكون الوجود منها وخارجا من عوارض الوجود لمطلق تلك اللوازم المختلفة مستندة الى تلك العوارض
 بمعنى ان لزومها مشروط بوجود تلك العوارض كما في اختلاف الاشخاص فانه مستند الى اختلاف عوارض الشخصيات
 وهذا الجواب ليس بشيء اذ كون الوجود منها وخارجا حصتين للوجود المصدري لمطلق وكون المطلق نوعا لها
 بدوي غير محتاج الى تجسم البيان نعم كونه ذاتيا لجميع ما يصدق به عليه انحصار صدقه على حصته غير انحصار كما عرفت هذا
 قوله الظاهر انه اراد ان قال في الحاشية في الوجود ما حسب احدا ان الوجود عبارة عن الوجود تعالى وثانيها

انه عبارة عن حقيقة الشيء وثالثها انه عبارة عن الامر المنضم الى الماهية والظاهر ان مراد شئ في الجواب المذكور
 في الحاشية المذهب الاخير واليه اشار بقوله الظاهر انه اراد ان انتهى تفصيل المقام ان الوجود يطلق على معينين
 الاول معناه الانتراعي البديهي المقصود الذي يعبر عنه بالفارسية بهستي وبودون كما يلين بحال عاقل ان يناع
 في كونه مشتركا وعدم كونه عينيا شئ من المتحقق والثاني مصداقه ومنشأ انتراعه ولا يرتب موجود في الواقع بلا اعتبار
 المتبر وفرض الفرض الا لم يكن انتراع الوجود عن الموجودات اذ واقعية الانتراعيات عبارة عن واقعية
 مناشيها فبقية الاتفاق على ان مصداقه ومنشأ انتراعه موجود في الواقع مع قطع النظر عن اعتبار الذي كماله
 اختلفوا في ان مصداقه ومنشأ انتراعه شئ هو متلافا عظيما فذهب كل واحد الى ما يراه من الوجودين الى انه
 شخص واحد بذاته وجب لذاته وموجودية الاشياء انما هي بانسابها اليه كما صرح به في حواشي شرح الموقن

ونزهب الشيخ أبو الحسن الأشعري قدس سره ومن تبعه إلى أنه عبارة عن نفس الحق التي هي في نفسها متغافرة
 متباعدة لا يجمعها حقيقة واحدة مشتركة بخلافه ونزهب المشاؤون إلى أن وجود الواجب بجماله نفس في ذاته الحقيقة و
 وجود الممكن صفة زائدة على ذاته منفصلة عنها في الواقع وهي عندهم حقيقة مشتركة بين الممكنات ونزهب المتكلمون
 إلى أن الوجود صفة قائمة بالماهية مطلقا وابدية كانت الماهية أو ممكنة ونزهب الاشتراقيون إلى أن الوجود حقيقة
 واحدة في كل متخيلة بالحال والنقصان ومقدرة بالتشكيك على أفرادها وتلك الحقيقة هي نفسها مابا للاشتراك
 ومابا للامتياز ونزهب أهل التحقيق إلى أنه حقيقة واحدة مطلقة غير متميزة بين عين كل موجود وتلك الحقيقة هي نفسها
 مابا للاشتراك ومابا للامتياز إذا عرفت هذا فاعلم أنه خلف نظائر كلام الشراح في أن بناء الجواب الذي فكره
 في الحاشية على أي نزهب من المذاهب المذكورة فذهب بعضهم إلى أن كلامه يعني نزهب الشاعرة القائلين بكون
 الوجود جينا للحقائق كلها وأوزرو عليه بأن بناء الجواب على هذا المذهب بيان صح في بادئ الرأي أو لما كان
 الوجود بمعنى مابا الموجودية عبارة عن نفس الحق التي هي متخالفة في نفسها فيصح استناد اللوازم المختلفة إليها لكنه
 بعد التمعق لأن الوجود على هذا الرأي نفس الحقيقة فان كانت الحقيقة الموجودة في الخارج والذاتية واحدة فالوجود
 الخارجى الذى متحدة حقيقة فكيف يستند اللوازم المختلفة الدالة على اختلاف الملزومات إليها وإن لم تكن حقيقة
 الوجود الخارجى والذاتية واحدة فبعدم انكار للوجود الذينى وقد كان الكلام على تقديره وقال بعضهم أنه منسنة
 على مذهبه من كون الوجود عبارة عن الواجب جل شأنه ولما ورد على ذلك البعض في كيف يصح على هذا التقدير
 استناد اللوازم المختلفة إليه للاتحاد نوعا بل شخصيا اجاب بان استناد اللوازم المختلفة إليه لا يجوز لو لم يعتبر
 معه جهات مختلفة واما اذا اعتبرت معه جهات فيجوز استناد اللوازم المختلفة إليه قطعاً في مقتضى خيالهم اللوازم
 انما هو اختلاف الملزومات ولو بالاعتبار وتعرض عليه شىء بأنه لو كان اعتبار الجاهات المختلفة مع الوجود الواحد
 الغير المتكثر بحسب الحقيقة كما في استناد اللوازم المختلفة إليه فيصح استناد اللوازم المختلفة إلى الوجود بانه
 المصدرى الغير لتحقيق التغاير بين الوجود الخارجى والذينى ولو بالاعتبار وقيل من غلط في
 ان قد عرفت ان الوجود مصدرى امر اعتبارى فانع لا اعتبار بالمعتبر وانما يتعارض فلا يمكن ان يكون منشأ
 للآثار المختلفة المتحققة بلا اعتبار بالمعتبر وفرض الفاضل فعدم استناد اللوازم المختلفة إلى الوجود لمصدر
 ليس كونه حقيقة واحدة بل كونه امر اعتبارى بما لا يلقى الشىء ان كلام الشراح في الحاشية لا يصح أن يحمل
 على مذهبه لا على نزهب الشاعرة بل كلامه على ما رآه نزهب الشايعين من أن الوجود بمعنى مابا الموجودية امر متضمن
 الماهية وليس حقيقة واحدة بل حقائق متخالفة متشعبة بذواتها عارضة للماهيات الممكنة ولا يخفى أنه لو اتى الجواب
 على هذا المذهب فهو والى كان تاما لأنه لما لم يكن الوجود بمعنى مابا الموجودية حقيقة واحدة بل حقائق متشعبة

متكررة بذواتها عارضة للماهيات المكشوفة ان يقال ان لوازم الوجود الخارجي مستندة الى ما هو منضم مع الذات
 في الخارج ولو ازم الوجود الذاتي مستندة الى ما هو منضم معها في الذهن ومهما متخالفان بالماهية لكن قد عرفت
 ان هذا ليس في مرتبة الشائين بل في مرتبة مشترك الوجود بين الموجودات معنى فلا يصح استناد اللوازم المختلفة اليه
 لكونه حقيقة واحدة عند فهم ما قيل اننا اذا تصورنا شيئا مع وجوده الخارجي لم نضم معه فيحصل ذلك الشيء في الذهن
 مع وجوده الخارجي بناء على حصول الاشياء بانفسها في الذهن كما هو المقرر عندهم فان كان يكون هذا الوجود منضما
 مع الشيء في الذهن وهو بصيغته الوجود الذاتي لانه لو لم يكن كذلك لكان الشيء الواحد موجودا بوجودين في نظر
 واحد وهو باطل فيلزم الاتحاد بين الوجودين بحسب الذات فعاد الاشكال فقيس ان العالمين بحصول
 الاشياء بانفسها في الذهن لا يذهبون الى حصول الموجود الخارجي في الذهن بوجوده وتخصيصه ان الواحد
 بالعدد ولا يتكرر تشخصه ولا يتعدا خارج وجوده والا فليس واحدا بالعدد بل انما يذهبون الى اخلاط الماهيات وبنائها
 وخارجها فالوجود الخارجي والذهني متحدان بحسب الماهية مختلفان بالوجود والتشخص عندهم ثم انه لما تنبه المحقق
 من كلام الشارح في جواب الشرح لم يفت على ان الوجود بمعنى ما به الموجودة مشتركة منوى بين الموجودات على رأي ا
 ولين مشترك لفظي استمدك عما بنى عليه كلامه وقال ولكنه لا يصح آه وقلت اهل ان يقول الوجود
 بمعنى ما به الموجودة وان كان مشتركاً معنوا لكن يصح استناد اللوازم المختلفة اليه بالجهات المختلفة
 والاعتبارات المتعارفة مع يصح ان يراد بالوجود بمعنى ما به الموجودة الامر المنضم مع الماهية او مقتضى اختلاف
 اللوازم انما هو تلك المميزات والمميزات لو بالاعتبار فمائل وحمل بعض المحققين قدس سره كلامه على انه مشترك
 حيث يقال يمكن ان يقرر كلامه بانه ليست تلك اللوازم لوازم الماهية حتى تختلف الماهية انما هي ازم الوجود
 لانه هو المنشأ للآثار الخارجية والذهنية والوجود لا يختلف باختلافه فانه مع وحدته يصير منشأ للآثار المختلفة
 للاسما عمت من يراد مشتركة كما هو بنفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز ومشكوكا في منشئية الآثار وفيه ان
 هذا الصلح توجيها للكلام الشارح وتحقيق المقام انك قد عرفت ان مصداق الوجود المصدري ومنشأ
 انتراعه نفس الماهية سواء كانت الماهية ممكنة او واجبة وان نسبة الوجود المصدري الى الماهية نسبة
 مفهوم الانسانية الى ذات الانسان ونسبة معنى الحيوانية الى ذات الحيوان فنقول ذلك المنشأ لابد
 ان يكون حقيقة واحدة او لو كان حقائق متخالفة متباينة فلا يمكن ان يكون نسبة الوجود المصدري الى
 منشئية نسبة الانسانية الى ذات الانسان او انتراع مفهوم واحد يكون نسبة الى منشئية نسبة الانسانية الى ذات
 الانسان عن نفس ذاتها من بانفس ذاتها مصداقاً لذلك المفهوم ومطابقاً له صدق ومن ان انضمام امر وزيادة
 يستلزم الاشتراك لذاتين في ذاتي هو بنفسه مصداقاً لذلك المفهوم ومطابقاً له صدق فالوجود حقيقة عبارة

بل المجيد في الجواب انه لو اكتفى على المبنى عليه فانهم قوله ثم خص بعضهم الخ وجه لعدول البعض عن تخصيص المقول كما لو
الى تخصيصه بالتجدي وقوله لا يخفى عليك اني تجرجه انه قد تقر في مقوله ان حجب جانه علما فعليا لا يتعارف على المعلوم سلبا او ايجابا

عن نفس الحقيقة وتلك الحقيقة عين كل شيء بمعنى ان تلك الحقيقة متعين بنفسها بالزيادة امر عليها ونقصا ومعنى اليها
بتعدياتها متفطنة وتخصص تشخصات كثيرة معنى باعتبار تعين شيء وباعتبار تعين آخر شيء آخر شيء متعينة بنفسها مع
كونها مطلقة ونفسها ما به الاشتراك وما به الامتياز اذ لا يمكن ان يكون لتعين امر زائد على نفس الطبيعة وكون الاشياء
الواحدة ما به الاشتراك ما به الامتياز بنفسه من ان امر زائد وعروض عارض ان كان متبعدا في جليل النظر لكن يظهر
بعد التعمق انه لا مناص للحكم بالاشياء البصر عن القول بكون المشترك مميزا بنفسه انه وذلك لانه قد تقر عند تمام الجسم
واحد متصل ليس فيه فاصل بالفعل اصلا بار على انه ليس كذلك من الاجزاء التي لا تجزى ولا شك ان الجسم المتصل
يمكن انقسامه الى النصف الثلث الربع وغيره ما وليس كذلك لانه من اختراعات الاوهام كما يعتبر فون به ولا شيء
من النصف الثلث الربع وغيره من الاجزاء موجودة فيه بالفعل لا يلزم بالزم على النظام ولا بعضها موجودة بالفعل وبعضها
بالقوة موجودة احتماله التخرج من غير مرجح فاجسم اذا اتصفت فاما ان يكون فرض النصف فيه باعتبار المتصل فقط دون
ان يكون منشأ وقفي وهذا نظام البطالان ويكون فرض النصف فيه مثلاً فرضاً وقعياً مطابقا لما في بقية الامر فلا بد
ان يكون المنشأ في الواقع بل باعتبار المتجزى فرض الفرض فاما ان يكون منشؤه نفساً في الجسم المتصل او جزاً من اجزائه
لا يسيل الى الثاني لعدم وجود جز من اجزاء الجسم المتصل في الواقع كما هو المقرر عنهم فتعين الاول فيكون ذات الجسم
المتصل منشأ لتأخر النصف الثلث والربع وغيره ولما كان طبيعة مشتركة بين اجزائه التحليلية الغير المتناهية
بالقوة ولا يلزم كون الاجزاء التحليلية متخالفة في نفسها ومخالفة لطبيعة الجسم فلا يكون الجسم متصلاً بنفسه فطبيعة الجسم
مشتركة بين جميع الاجزاء الموجودة بالقوة ومنشأ لتأخر خصوص النصفية والثلثية والربعية وغيره من اجزائه القسمة
فمبنى نفسه ما به الاشتراك وما به الامتياز فقد ظهر ان الوجود الحقيقي طبيعة مطلقة لها اشخاص تعينات ثابتة
عن جوهر ذاتها متغايرة في نفسها متمايزة بحسب احكامها كما في طبيعة الجسم المتصل فجميع وحدته منشأ للآثار
المتخلفة ومنبع للاحكام المتفصلة المتطورة فنصح استناد اللوازم المختلفة اليه مع كونه حقيقة واحدة مع يسقط
الاشكال لكن الشارح بما حل عن تصور هذا المذهب في تحصيله فضلاً عن غايته في حصوله فلا يصلح هذا توجيهه انما يتبين امره

قوله بل المجيد في الجواب ه قال في الحاشية المار به الامر انهم مع المماثلة في هذه القضية كانت في دفع الاشكال التي
قد عرفت ان هذا القدر وان كان كافياً لكن انما يصلح به الجواب عليه لو كان الوجود بمعنى بابه الموجودة مع كونه
صفة منصفة مشتركة لفظياً وتاملاً لكون الوجود بابه الموجودة حقيقة صريحة لكونه مشتركاً مع غيره كما قد مر في الاشارة اليه
قوله وجه لعدول البعض انه يعني ان المقول لم يخصص المقصود بالحادث بل عدل عنه وجعل مقتضى وجهه انه على تقدير

ومن المعلوم ان الاستكمال بالغير لا بالامر المبين نقصان فلو كان علمه تعالى كما يدل عليه كلام المصنف حكماً
يستدل به ليعتبر مع المعلوم لكونه عبارة عن النقص المذكور الحاضر عند المدرك لزوم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات

عجيب فيه فليزج انظمة الى غير النهاية وان قيل ان سبب هذه النظم النظم الاكسي تجاوزت العناية الاكسية التي انكرها
قوله لا بالامر المبين ان قال في الحاشية ام لا بالامر المنفصل المتمايز الوجود انتهى اقول انما غير الامر بالامر المبين
بالامر المنفصل المتمايز الوجود على تقدير كون علم الوجوب سبحانه حضوراً انما يلزم الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود
الممكنات وليس الغرض ان الاستكمال بالامر الغير المنفصل كالصفة القائمة بذاته تعالى ليس تحصيل الانفصال من الانفصال
المستحيل الاستكمال بالامر المنفصل المتمايز الوجود كما قد ظهر من ذلك لان الصفة القائمة بذاته تعالى حلولة له تعالى ومساخرة
عنه لصدرها عنه جل شأنه وان استكمال الوجوب سبحانه بالممكن نقص عظيم ومحال بالضرورة العقلية كما لا يخفى على من لم يمسكه
قوله لزوم عدم علمه تعالى اه قال بعض ناظري كلام الشارح ان العلم بحضورى للبارى تعالى سواء كان بالنظر الى ذاته
تعالى او بالنظر الى ذات الممكن معين في ذاته تعالى فان البارى سبحانه بحضور ذاته عند ذاته ينكشف الاشياء له به كلها
فالذات هي المعلوم حقيقة وبالذات الممكنات كلها معلومات بالعرض فلا يلزم عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم فان
صفة العلم انما يتحقق بانتهاء المعلوم بالذات وان انتهاء المعلوم بالعرض كذا لا يلزم الاستكمال بالغير ولا زيادة صفة العلم
فان الذات هي الحاضرة عند الذات هي منشأ الانكشاف وانت تعلم ما فيه ما لا ولا فلانه لا يصلح ما ذكره تصوير الكلام
القائلين بكون علم الوجوب سبحانه حضوراً كما صاحب الشارح وغيره لا نعم هو الوجود علمه سبحانه عينا للممكنات انكشاف العلم
الفعلى المقدم على الالهي قال الشيخ المتفوق حكاه الشارح علمه بذاته هو كونه نور الذات وظاهر الذات وعلمه بالاشياء هو كونه
حاضرة لها على سبيل حضور الاشراق بنفسها كما عيان الموجودات من المجرورات الماديات صوراً ثابتة في بعض اجسام
كالافلاك المتعلقة بها التي هي مواضع اشعور للمدبرات العلوية وذلك اضافته لكونها عبارة عن ظهور الاشياء له وظهورها
للشيء يحصل للحد بها بالآخر وهذا التقدير لا يظنور الاشياء كما كانت علمه تعالى بها واما العناية فلا محل لها انتهى واما ثانياً
فيلان لاختلاف في ذات الممكنات من بابية لذات الوجوب جل شأنه كما صرح به هذا القائل ايضا في بعض كتبه فلا يلزم حضور ذاته
عند ذاته انكشاف الاشياء كلها لديه فلا يكون الممكنات معلومة له الا بالذات لا بالعرض عظيم ان قيل باستحالات الممكنات
مع ذات الوجوب جل شأنه فكونه ظاهراً للبطلان لا يخرج كون الممكنات معلومة بالعرض كونه في ذاته سبحانه معلومة بالذات
بل يخرج انكشاف الذات بعينه انكشاف الممكنات عظيم ان قيل ان الممكنات ليست ذات مستقلة بل هي بمنزلة الاتراعات
والاعتبارات العقلية وذاته سبحانه منشأ اتراعاتها كما ذهب اليه الصوفية قدس سرهم من ان الموجود حقيقة هو الوجود
سبحانه والممكنات امور اعتبارية متزاعية منسقة عن حقيقة موجودة فلا يخفى على هذا التقدير ان الممكنات بالذات هي معلومة
بالذات كون الممكنات معلومة بالعرض والممكنات على هذا التقدير عبارة عن التعيينات المناسية عن نفس الذات

بحدوث الزمان الزايات ^{عظم} وتلك الزايات ^{عظم} بالغير وهو العلم الذي هو عين الممكنات المبانية معه تعالى وزيادة صفته للعلم عليه وكل منها ما دام لاساس ما منه فانه يبر قوله وتحقيق الخ حاصل ان لا اعتراض انما نشأ من الاشتباه او للعلم حقيقة ثلثة معان احدها امر اضافي شاذ ان لا يتحقق الا بعد تحقق المستبعد الاستكمال يستكمال ما هو انشائي لا يصح للعلمية لاعم للمعلوم ولاعم للعالم فادعاه تفرد الاستكمال وعينه لا ينبغي لاحد

فما العلم بها منطوق في علمه سبحانه بذاته بل علمه سبحانه بذاته عين علمه الممكنات فالممكنات معلومة حقيقة بالذات لا بالعرض بالجملة القول بان الممكنات معلومة بالعرض على الا متصل واما ثانيا فلانه لا يكون الممكنات تبا للعرض الا ان يتحقق بها حقيقة فيلزم ان يتم قوله بحدوث الزمان الخ هذا الكلام شعربان احتمال عدم علمه تعالى قبل وجوده للمعلوم انما يراد على القول بحدوث العلم واما على تقدير القول بقدمه فلا دور وادله كما قال الشارح في الحاشية هذه الاحتمالة واردة على تقدير حدوث الزمان وانتهائه في جانب الماضي آه وعرض عليه بعض المحققين قدس سره بان علمه تعالى فعلى مقدمه على الوجود فيلزم انتفاء العلم في مرتبة متقدمة على حضور الموجودات بوجوداتها الخارجية الممكنة فيكون العلم فعاليا ولا يكون البارى عز وجل خالقا بالعلمية والارادة لاقتضاها سابقة العلم وحسب بانه لا يلزم على القول بقدم العالم عدم علمه تعالى قبل وجود الممكنات في الخارج كما يلزم على القول بحدوث العالم بل لا يلزم في مجرد لحاظ العقل ليس بباطل ولا في ان علمه سبحانه لما كان فعاليا مقدما على الوجود فلا بد ان يكون هذا العلم في مرتبة ذات الحققة والا يلزم كونه عاريا عن مجال العلم في مرتبة ذات الحققة لحياتية وهذه المرتبة ليست من الاختراعات بل من الواقعات فتعبر سبحانه عن كمال العلم في تلك المرتبة يستلزم الجهل والعالم سواء كان قديما او حادثا لا ريب ان ليس يتحقق في مرتبة ذات الحققة ضرورة ان المعلول لا يوجد في مرتبة ذات الحققة فلا ناسخ عن لزوم عدم علمه سبحانه في مرتبة واقعية متقدمة على وجوده للمعلوم سواء قيل بقدم العالم او بحدوثه فانهم قوله وزيادة صفته العلم آه قال بعض المحققين قدس سره ان زيادة صفته العلم والاستكمال بالغير ايراد واحد لان منشأ القول بالعلمية انما هو لزوم الاستكمال بالغير واذا قطع النظر عنه فلا شك في الزيادة هذا كلامه والحق انه لو قيل بزيادة صفته العلم وقطع النظر عن الاستكمال بالغير فلا يخجلوا ان يكون هذه الصفقة مسبوبة بالعلم قلم بتم علما او لا تكون مسبوبة به فيلزم تعبر سبحانه عن كمال العلم في مرتبة ذات الحققة فيلزم الجهل في مرتبة ذات الحققة او لا يكون لما قيل لو لم يكن هذه الصفقة مسبوبة بالعلم لا يكون الواجب سبحانه فاعلا بالاختيار ضرورة سبق العلم على الفعل الاختياري اذ لا حد ان يقول لما كانت هذه الصفقة علما فيجز ان تكون مخلوقة بالاجاب لان لصفات الكمالية من لوازم ذاته تعالى فيستحيل ان تنسلخ عنها فلا يقتضي خلقها سبق العلم والارادة قتال قوله حاصل ان اعتراض هذا الكلام يدل لالة حكمة على ان غرض الشارح الاجابة من قبل القائلين بان علم الواجب سبحانه حقيقة يرجع الى اثبات الفعل المتقدم على الوجود كونه عينا للوجوب سبحانه ومنشأ الاشكال العالم حقيقة

واما الاخير ان كان كل منهما حضوريا تحتقافيه لكن باوجوده تعالى هو الثاني واما هو عين المعلوم هو الثالث
 واما الثالث فانه يتحدد في المكنات فما استغيار ان في الواجب فحينئذ احد بهما من المعلوم لا يتوجب عينية الاخر معه فافهم قوله ففهم المكنات
 ان كل ما يصدق عليه الحاضر عند المدرك بالذات في المكنات كالصورة العلمية والحالة الادراكية وغيرهما من الصفات النفسانية
 الانضمامية يصدق عليه منشأ الانكشاف لنفسه وفيه دخلا في الواجب بجمانه فان من الحاضر عنده المكنات ليست منشأ
 الانكشاف لنفسها ولا لغيره بافصدها معا على امر واحد لبعض المواد كما علمت بما ذكرناه لا يوجب عينية محض

والمتأملون يكون علم الواجب بجمانه حضوريا كصاحب الاشياء ومن تبعه يكرهون العلم بالفعل المقدم
 على الابداء ويقولون سبق العلم على الابداء غير ضروري كما قدم فكيف يكون التحقيق الذي ذكره الشارح جوابا
 من قبلهم بل غرضه من التحقيق الذي ذكره ليس الا بيان كيفية علم الواجب بجمانه على ما تحقق عند
 قوله واما الاخير ان اقول قد صرح انفا ان العلم بحضوره عبارة عن نفس المدرك الحاضر عند المدرك قد نص
 الشارح في بعض المواضع عديدة من كتبه فكيف يكون العلم الذي هو غير المعلوم حضوريا مع ان كلام الشارح في هذا
 شرح التهذيب كان النص على كون العلم بمعنى الثالث فقط حضوريا واخرج العلم بمعنى الثاني عن حضوره كما يظهر بالرجوع اليه
 قوله وغيرهما من الصفات النفسانية الخ قال في الحاشية الصفات النفسانية هي ان يكون منشأ انزعاجها
 ذات الموصوف هي واجبة الثبوت للنفس انما من عند عدم انتهي اقول فعلى هذا لا تكون الصورة الحاصلة وكذا الحالة
 الادراكية صفة نفسانية او منشأ انزعاجها ليس في ذات الموصوف ولا هي واجبة الثبوت للنفس لان الحالة الادراكية
 وكذا الصورة الحاصلة ليست صفة انزعاجية بل صفة انضمامية قائمة بالنفس قياما انضماميا وعلى تقدير كونها انزعاجية
 مستمرة عن نفس ذات الموصوف لا يلزم بطلان مرتبة انقل الوجود لاني وعدم طريان الذبول والسيان على علم النفس وكون
 ذواتها ثابتة من باب جميع الصفات كما يقولون في الواجب بجمانه وغيرهما من المفاسد بالجملة على تقدير صحة ما ذكره في الحاشية
 لا يكون العلم حصولي صفة نفسانية او منشأ انزعاجه ليس في ذات الموصوف لا هو واجبة الثبوت للنفس كما لا يخفى
 قوله فان من الحاضر عنده الخ اقول لا يخفى ما فيه اما اول فلان المحشى قد اعترف انفا بان العلم
 بمعنى الحاضر عند المدرك حضوريا ويتحقق في الواجب بجمانه وعين المعلوم حيث قال واما الاخير ان الخ
 واذا كان العلم بهذا المعنى عين المعلوم فيكون منشأ الانكشاف نفس ذات المعلوم فلا معنى للقول بان
 المكنات الحاضرة عنده ليست منشأ لانكشاف هذا واما ثانيا فلان هذا القول منافي لما قال الشارح
 في الحاشية المنبهة ان العلم التفصيلي للواجب بجمانه غير باوجوده في الخارج لانه اذا كان العلم التفصيلي عين المكنات
 الموجودة الحاضرة عنده تعالى فلا محالة تصير منشأ لانكشاف نفسها فما قال المحشى مع كونه مخالفا لما صح لمحقق
 من ان منشأ الانكشاف في العلم التفصيلي الذي هو علم حضورى نفس ذات المكنات لا يصلح توجيهها لكلام الشارح انما

قوله والاما الثاني فقد يكون غير وفيه علمه تعالى بغيره قوله لكن ما هو عينه الخ وما هو عين المعلوم فهو الثاني
والاول برى عنها قوله وهو مبدء الخ فمع الاستبعاد لعينية الموجبة لكون الاشياء معلومة حال كونها مبدء

فان قلت اذا كان العلم التفصيلي نفس ذات الممكنات كما هو مقتضى كلام الشارح وكلام القوم فيلزم الاستحالة
بالغير وزيادة صفته العلم قلت قد صرح الشارح وغيره بالمتحققين ان العلم التفصيلي ليس صفته الكمال بل ان علمه انفسا
ومعلوم العلم الاول المذكور صفته كما ليه فلا بأس بل هو ممكن الاستحالة بالغير لا بزيادة صفته العلم لا بزيادة وجود الممكنات
قال الشارح وقد يتحقق في الوجوب آه هذا شرع في تقرير الجواب محصلة ان البارى سبحانه له علم قبل وجود الاشياء
وتحققها وعلم بعد وجودها وتحققها اما العلم الاول فهو صفته الكمال في غير الذات فذاته سبحانه بنفسه فانه مبدء الاشياء
الاشياء بغيرها بحيث لا يعزب عنه مثقال فرقة في الارض والفي اسما فهو سبحانه في كونه مبدء الانكشاف الاشياء جميعا
كما الصورة العلمية التي تفرغ من متعلقاته بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية المفروضة على تقدير ارتباطها
في ذواتها مبدء الانكشاف لمن حصل له تلك الصورة المدرك عنده كشكف كذاته تعالى مبدء الانكشاف الاشياء
صغيرة وكبيرة فغيره كقطر في محيطها عاليتها وسافلها ما ياتها مجراتها جواهرها وادعها وما العلم الثاني فهو علم حضوره في حضور
جميع الممكنات عنده تعالى حضوره لمعلوم عند لحظة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدء اسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلول
هي الانفعال هذا العلم ليس صفته الكمال لاعدن الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوره بالعلم الاجمالي ايضا حضوره
قلت العلم الاجمالي ليس حضوره كما انه ليس حضوره فانه ليس حضوره بصورة كما انه ليس حضوره بصورة بل حضوره باهو
جاءل خالق وهذا الخو من العلم مغاير للحضور والحصولي والتقسيم اليهما ليس العلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي هو
فان كان امر واحد انكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي اعم وان كان مبدء الانكشاف بعضه فليس حضوره عندكم
كذا اذا بعض المحققين قد سرح في التحقيق ما قاله استاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضورى حال يكون حضوره
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان الوجود ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوره واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الوجود
والممكن فالضروري وان قيل ان ذاته مبين للممكنات بمباشرة ذاتية فليس حضوره كما انه ليس حضوره
قوله دفع استبعاد لعينية الخ لما ذكره الشارح ان العلم بمعنى مبدء الانكشاف نفس ذاته تعالى فذاته بنفسه مبدء الانكشاف
الاشياء بغيره كقطر في محيطها عاليتها وسافلها ما ياتها مجراتها جواهرها وادعها وما العلم الثاني فهو علم حضوره في حضور
جميع الممكنات عنده تعالى حضوره لمعلوم عند لحظة وهذا العلم يسمى علما تفصيليا وعلما انفعاليا اذ العلم الاول
لما كان عين الوجوب سبحانه ومبدء اسائر الاشياء يسمى فعليا والثاني لما كان اثره ومعلولا يسمى انفعاليا لان المعلول
هي الانفعال هذا العلم ليس صفته الكمال لاعدن الذات بل هو نفس وجود الممكنات كما قال في الحاشية اعلم ان العلم
التفصيلي للوجوب سبحانه آه فان قلت لا وجه تخصيص العلم التفصيلي بكونه حضوره بالعلم الاجمالي ايضا حضوره
قلت العلم الاجمالي ليس حضوره كما انه ليس حضوره فانه ليس حضوره بصورة كما انه ليس حضوره بصورة بل حضوره باهو
جاءل خالق وهذا الخو من العلم مغاير للحضور والحصولي والتقسيم اليهما ليس العلم الذي يكون عين المعلوم اما الذي هو
فان كان امر واحد انكشاف الاشياء كلها فهو علم اجمالي اعم وان كان مبدء الانكشاف بعضه فليس حضوره عندكم
كذا اذا بعض المحققين قد سرح في التحقيق ما قاله استاذ العلامة مد ظله انه ان كان المراد بالحضورى حال يكون حضوره
صورة المعلوم فلا ريب في كون العلم الاجمالي حضوريا وان كان الوجود ما يكون عين المعلوم فهذا العلم
من حيث انه كاشف لذاته تعالى حضوره واما من حيث انه كاشف للممكنات فان قيل باتحاد الوجود
والممكن فالضروري وان قيل ان ذاته مبين للممكنات بمباشرة ذاتية فليس حضوره كما انه ليس حضوره

لكن يدعى علمه ان يكون في الذات الواجب قبلها لاكتشاف الكمالات فكشاً فاحقيقاً مع بيان الحقيقة باهـ العلم
 فاجاب بان ذات الواجب سبحانه لما كانت مبدأ الانكشاف جميع الاشياء فتصير جميع الاشياء منكشفة لا محذور
 اشارة سوا كمالات الاشياء موجودة او معدومة ولا يخفى ان هذا الكلام مما يحصل له اذا علمت حقيقة التبيين لا سيما
 للمعدوم المطلق صلاوة الانليس مع وما مطلقاً فلا معنى لكون المعدومات المنكشفة وقال الشارح في حواشي
 شرح التمهيد بان الممكن جنتين جهة العدم اللا فعلية ولا يتعلق بالعلم من جهة الجهة فانه بهذه الجهة معدوم مطلق
 المطلق لا يتميز له صلاحية تتعلق به العلم وجوبه الوجود والفعلية وهذه الجهة راجعة اليه سبحانه لان وجود الممكن بعينه وجوده
 فعلية سبحانه بالكمالات منطوق في علمه بذاته وهذا الكلام منزه لانه ان ارادوا ان وجود الممكن هو ان الواجب سبحانه
 بالكمالات فسلم الا انه غير مستلزم لموجوبية الكمالات في مرتبة العلم الفعلي بل ينافيه منزهة ان العلول لا يوجد مرتبة ذات العلم
 وان ارادوا ان الكمالات موجودة بنفسه جميع والواجب سبحانه فذلك خطأ صريح لا يستلزمه جوب جميع الكمالات كما قال ان علمه
 سبحانه بالكمالات منطوق في علمه بذاته ان ارادوا ان العلم بوجود الكمالات منطوق في علمه بذاته بناء على اتحاد وجود الواجب الممكن
 كما هو رايه فغلي تقدير تسليمه لا يجزى شيئاً او ذوات الكمالات مغايرة لذات الواجب سبحانه عنده وان كان وجودها
 متحدة معه جل شأنه فلا يلزم من اتحاد وجود الكمالات معه انطواء العلم بذوات الكمالات في علمه بذاته غاية ما يلزم منه انطواء
 العلم بوجود الكمالات في علمه بذاته وهذا غير مجرب لان وجود الكمالات مع مغايرة لذواتها فلا يلزم من هذا ان انطواء الكمالات
 ذواتها صلاوة وان ارادوا ان العلم بذوات الكمالات منطوق في علمه بذاته فهو مناف لما صرح به في مواضع
 من كتبه من كون ذوات الكمالات مباينة لذات الواجب جل شأنه وقال المحقق المدوني ح ان الكمالات
 في مرتبة العلم الفعلي وجودها اجمالاً لا يشافها عنده جل جلاله شبهها بالوجود الذهني والوجود التفصيلي الذي لا يشافها
 كما في تفصيل وتحليل لذلك الوجود الاجمالي وهذا الكلام ايضا صحيح اما اولاً فلان تحليل الوجود الواحد الى وجودات
 كثيرة غير معقول واما ثانياً فلان الكمالات ذوات متباينة ومباينة للواجب جل شأنه فيستحيل ان يكون لها وجود
 اجمالاً في تفصيلي والا يلزم ان يكون لكل ممكن ذواتان واما ثالثاً فلان هذا الوجود الاجمالي اما واحد فليسلم
 ان يكون الكمالات بعضها بعضها مع تباينها وتجانسها حقيقة واحدة وهو صريح في الاستحالة او كثيرة فالكلمات
 كلها موجودة في مرتبة العلم الفعلي قبل الالاباد فلا يكون ممكنات على ان لا يكون وجود الكمالات تفصيلي
 وتحليل لذلك الوجود الاجمالي واما رابعاً فلان لا يخلو اما ان يكون هذا الوجود الاجمالي كما فينا في تحقق الكمالات
 اولاً على الثاني الكمالات معدومات خفية فيرجع الاشكال فتهربى وعلى الاول يلزم وجود العالم قبل الابد وبالله
 هذا القول فاسد جداً والحق ان الاشكال لا يندفع الا بالتثبت بما يقول الصوفية الكرام في هذا المقام
 قوله لكن يدعى علمه انت تعلم ان اكتشاف المبين بالابان غير مطلقاً كما ينطق بظاهر كلام المشيخي ليس يستبعد

وعلى التسليم فنقتض عن الحكم باعتبار الكمالات بعضها عن بعض عنده تعالى بخصوص حقيقة واحدة بسيطة فان العلم
بالمميز عنده العالم كيف يتميز بالمعلوم عن معلوم آخر عنده مع ان العلم الحقيقي يساوي التمايز

ولا ينبغي ان يدعى البداية في امتناعه لتلغ الغرض ان الكمالات المبين بالمباين من دون حضوره بنفسه وبصوره
ومن من نسبة بينه وبين المبين الذي هو منشأ الانكشاف غير معقول لانهم صرحوا ان العلم اما يحصل صورة او يشهد
نفسه عند العالم باحد الوجهة الثلاثة وكلها متفق هنا فان الكمالات في مرتبة العلم الفعلي ليست موجودة
قوله وعلى التسليم فيقتض كراهة اجاب بعض المتقين قدس سره عن هذا الاشكال بان اية تعالى لما كانت كلمة في حد
ذاتها غير متعظرة في كمالها الداعي الى شيء فمع تساوي نسبتها الى الكل وجب ان يكون الاشياء قابلة بنفس
ذواتها منكشفة عنده ولتتميز من لوازم الانكشاف وتصوبه الاكثر من الحق ما قال الاستاذ العلامة رحمه الله
ان هذا ليس ابا عن الاشكال لاكتشافه للشبهة بل محصلة ينبغي ان لا يمان بكونه سبحانه عالما بجميع الاشياء باخلاص
اعتقاد ولا يلتفت الى اتصال من شبهة واستبعاد الكلام في وجوب هذا الايمان لكن يجب على من يصد
للجواب ان يبين ان الكمالات مع عدم حضورها بذواتها وبصورها وافتقارها اليها وبين الذات الحقبة كيف
انكشف الاشياء عنده وكيف امتاز بعضها عن بعض مع ان الموجود في مرتبة العلم الفعلي ليس الا ذاتا واحدة بسيطة
متساوية نسبتة الى الجميع وهذا الجواب غير مقصود لذلك قال بعض نظائر كلام الشارح ان ذات الوجود سبحانه
لها خصوصية خاصة مع كل واحد من الكمالات وتلك الخصوصية تكون ذات سبحانه كاشفة له كاشفا تفصيليا
ولا بعد في كون الكاشف مبينا للكنش اذا كان للاول خصوصية مع اشائي ثم انظر الى تمايز الخصوصيات
يتمايز العلوم ولا يخفى عليك ما فيه لانه لا يخلو اما ان تكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على
صفة التعدد فلا يخلو اما ان يكون تلك الخصوصيات امور منضمة الى ذات سبحانه فيرجع الى ما ذهب اليه الشيخان
من تمام صور الكمالات في ذات تعالى وبطلان ما يظن في بعضها او تكون منفصلة عنها فيرجع الى ما ذهب اليه
افلاطن ومع قطع النظر عن القول بتلك الخصوصيات اعترف بان الذات الحقبة غير كافية في تميز الاشياء
كما لا يخفى ولا يكون تلك الخصوصيات موجودة في مرتبة العلم الفعلي على صفة التعدد فلا يدخل لتلك الخصوصيات كاشف
الاشياء وتميزها بل يكون منشأ الانكشاف التمايز بالحقيقة نفس ذات تعالى قال الاستاذ العلامة رحمه الله
الخاصة بين الواجب تعالى وبين كل واحد من الكمالات نسبة بينهما فتكون متاخرة عن وجود الكمالات او تحقق
النسبة فرع تحقق طرفيها فلا مساع للقول بكون تلك الخصوصيات مناطا للانكشاف والاعتناء في العلم الفعلي
المقدم على اليجاد ولما تنبهنا الى ان القول بكون الخصوصيات مناطا للانكشاف في العلم الفعلي المقدم على اليجاد
غير صحيح معني محصل قال تعالى تلك الخصوصيات امور انزاعية وليس لكشفها على الاثر انزاعية بل منشأها وذواتها بسيطة

والقول بان بينة تعالى وبين كل ممكن ارتباطا ليس مع غيره وسبب يكون منشأ الانكشاف للممكنات بحسبه
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى كما ينطق به كلام الحكم الثاني في استحياسات المذنية لا يجدي نفعا لان ذلك
الارتباط لا يمكن ان يرتفع به التباين الذي هو منشأ الابطال المذكور بينة تعالى وبين كل ممكن وكذا لا يمكن ان يرتفع
امتياز بعضها عن بعض عنده تعالى فانه فرع امتياز بعض الارتباطات عن بعض عنده تعالى وذلك لا يتأثر
الامتياز فواتها فيلزم ان يكون انكشافها ايضا بذواتها التساوي العلم والتميز لا بذاته تعالى خلقت

ويجوز ان يكون الذات الواحدة البسيطة منشأ التزايع امور كثيرة فمخلقة الآثار والاحكام كالكرة فانها منشأ التزايع
المنطقية والدوائر الصغائر والمركز والحد والكمالات سبعة منشأ التزايع خصوصيات مختلفة تمايزة الآثار والاحكام وهي
العلوم التمايزة ولا يخفى ان قياس التزايع خصوصيات عن الذات الاحدية البسيطة على التزايع المطلق والمحدود والمركز
والدوائر الصغائر من الكرة قياسا مع الفارق والكرة ليست طبيا محض بل هي منظوية على اجزاء مقدارية وظهرت جواب
سؤال الذات الحق الاحدية البسيطة من كل الوجه على ان التزايع المنطقية والمركزية وتطبيقية من الكرة مقبلة التزايع الانشائية
وهي الخصوصيات من احدها فيلزم ان عن الذات الحق الاحدية البسيطة من جن مضاد آخر غير مقبول كغير الافاد والآثار العلمية
قوله والقول بان بينة آه سخافة هذا القول غير خفي عاقرنا انما افهذه الارتباطات لا يخلو ان يكون موجودة
في مرتبة العلم الفعلي على وصف العقل ولا على الاول فاما امور مضمومة الى ذات الواجب سبحانه فيرجع الى مرتبة شبيهة
ويستلزم بيانها ان ينسبها ان ينسبها عنها فيرجع الى مرتبة فلا طعن ويظهر بطلانه وايضا تلك الارتباطات لكونها ممكنات
تكون مسبوقة بالعلم والكلام في العلم سابق عليها والكلام مع ذلك القول بتلك الارتباطات اشترط بعدم كونها سببا
منشأ الانكشاف الممكنات امتيازها وعلى الثاني ان تكون تلك الارتباطات متحققة بتحقق مصدر العلم فتكون ملغاة لا تدخل لها
في الانكشاف الا بامور تميزها وهما والامر بالارتباطات نسب الى سببها وبغير الممكنات فلا يمكن القول بكونها مساو الانكشاف
والاشارة في العلم الفعلي المتقدم الايجاب ولا نهائيا متاخرة عن وجود الممكنات قطعاً كما تحقق ان يتحقق لشيء في حقها فافهم
قوله لان كالاترابطات في عرف ان كالاترابطات لكونه نسبة متاخرة عن ان كالاترابطات لكونه نسبة متاخرة
في مرتبة العلم الفعلي فلا يمتنع ان يتحقق الارتباط في تلك المرتبة ولو لم يتحقق الارتباط في تلك المرتبة فلا يخلو اما ان يكون الممكنات
حاضرة عند تعالى يتحقق تلك الارتباط فيلزم تحقق الممكنات في مرتبة ذات الحق وهذا محال ولا تكون حاضرة فلا معنى لانكشاف
الممكنات في امتياز يتحقق تلك الارتباطات في الممكنات غير موجودة أصلاً لانفسها ولا بكونها ولا في الانكشاف الكبار عن سببها
من دون حضوره بنفسه او بصورته فلا يكون التباين الذي هو منشأ الابطال المذكور متفصلاً عن تلك الارتباطات
قوله فيلزم ان يكون آه فان قلت يجوز ان يكون تلك الارتباطات صادرة عنه تعالى بالايجاب لا بالامتنان
فلا يلزم سبق العلم على تلك الارتباطات قلت تلك الارتباطات مساوية كانت مغنوة بالايجاب وبالاستعداد

او بنفس ذاته تعالى فصار اول الكلام او بنفس ذات الممكن فليزيم الدوراء ما يربطها بالذات الى غير النهاية تعلم
الا تميز صلاها انما يميز واحد من تلك السلسلة بالذات لم يميز واحد منها بالغير ايضا والا لزم تحقق ما يميزه من جهة الذات
لا ريب في كونها ممكنة فكونت سابقة بالعلم قطعا والا ليزيم اجمل في مرتبة ذاته العيب فبما
قوله او بنفس ذاته تعالى الخ اقول في الاشك كذا الشك ان الاخير ان لم يتصور على تقدير كون تلك الارتباطات
مخلوقة بالاسباب لكن كذا ربط الاشقوق لم تصوره على مقتير كون تلك الارتباطات مخلوقة بالاسباب كذا
قوله او بنفس ذات الممكن الخ اقول لا ريب ان اذا توقف امتياز الارتباطات على ذات الممكنات فلا يمكن امتيازها بدون
تحقق ذاتها متميزة بعضها عن بعض انما الارتباطات نسبة حقيقة فبما ان الوجود بين الممكنات كما ان تحقق
النسبة في تحقق طريقتها كذا امتيازها في امتياز طريقتها وانما امتياز الممكنات ليس معنى امد على ذاتها بل في ذاتها
بلا زيادة شئ عليها من غير الامتياز كما قد توقف امتياز الارتباطات على ذاتها عين بعضها على امتيازها الا انما
شئ على معنى الاشارة الى التوقف على منشأ انشراح ضرورة انه لا يتحقق له الا يتحقق منشأ انشراح ضرورة انشراح ضرورة انشراح
الناظر الى المتحقق فافاد وروا النظر الى ظاهر كلامه في عدم لزوم الدور قال الشارح في الحاشية وليس في الاجمال
في الكلام حق اذ لو كان معنى الاجمال ههنا ما يقال في الحد المحدود وما يقال في غير ذلك بل يزعم ان يكون المعلومات
منكشفة وتتميز على سبيل التفصيل فليزيم التفصيل بل المعلومات منكشفة تفصيلا ومما ذكر كل واحد منها عن الآخر وانما
الاجمال معنى كون مبدأ الانكشاف احوال احوال احوال الشارح في الحاشية بل معناه في هذا ما هو من كلامه ههنا في
التحصيل حيث قال ان حقيقة تامة حقيقة بسيطة يصعد عنها مفصل المعلومات ان المعقول البسيط عندنا علة للمعقولات المفصلة
ولكن المعقول البسيط عندنا موجود عقولنا وهناك نفس وجوده تعالى ومضى المعقول البسيط هو انه كما يكون بينك وبين
مناظرة فان كل كلام كثير خطيرا كذا جملته ثم تفصله شيئا بعد شئ الى ان يلا وتنتهي كذا غرض بل عندنا تجربة
وغيره من شئ المعقول في حكمة الاشارة حيث قال اما ما مضى من الشك في الفرق بين العلم بالتفصيل وبين العلم بالقوة
بها وبين ما ذكر في ثوب الانسان نفسه علما لا يقع فان ما يحيل الانسان من نفسه عند عرض المسائل علم بالقوة سبحانه
نفسه ملكة وقوة على الجواب لهذه المسائل المذكورة فهو بالقوة اقرب ما كانت قبل السؤال فان السؤال مراتب ما يكون
عالم لكل واحد على خصوصه بل لم يكن عنده صورة كل واحد وجوب الوجود منه عن هذه الاشياء هذا الكلامه ومحصله ان
هذا العلم بالقوة الذي هو في نفسه لا يتقدم على جواب المسائل الكثيرة في علم واحد بل علم اخر من معلوماته بالقوة لكنها
قوة قريبة من الفعل لا يتقدم على الفعل الى ان يتم والذي حصل بالفعل بان له ملكة الجواب والحق ان هذا التفسير
وكذا التفسيرات الاخر المذكورة في كلامهم ليس مقبولة انما العلم العجيب سبحانه بل المعقول البشرية لما كانت قاصرة
عن تحليل هذا النوع من الاجمال الذي هو مقدس عن التحليل او التركيب تعالى عن عدم الامتياز في شئ من علم

قوله في الحاشية فلا يراد بالان لم ير بقوله وعليه بالكل بعد ذاته وكذا بقوله كثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالكل
الذي هو العلم بالحققة وعينه سبحانه وتعالى وبقوله يتحد الكل بالنسبة الى ذاته ان الكل متساوي في الاقدام في سلك الحق فهو عند
والكتاب الحق جوهره لا انه متحد معه الحقيقة ولم يقرر بقوله فهو الكل في حد ذاته انه مبدء الكل خلافا لما كان تركيبة قوامه
تعالى الله عن مثل هذه علوا كبيرا

احتاج الى تقرير الاجمال الذي يكون فوق الاجمال الذي في الواحد والمحدود وفي علم اشئ مع عدم امتياز
جميع ما عداه فادركه وتظهر في الحقيقة لتبين في الجملة لتلايه متبع العقل عن تجويزه بالكلية
قوله لان المراد ان العلم انه لما كان قول الفارابي وعليه بالكل بعد ذاته موبيا للزوم الجهل وقوليه يتحد الكل بالنسبة
فهو الكل في حد ذاته موبيا للاتحاد والوجوب بالمكانات تركب لوجوب جمانه منها حمل الشان كلامه على العلم الاجمال
والتفصيل حتى ينفرد التوهمات المذكورة عن كلامه المراد بقوله وعليه بالكل بعد ذاته وكثره علمه كثره بعد ذاته هو العلم بالكل
العلم الاجمال والاحمال ان علمه التفصيلي بعد ذاته التي هي العلم الاجمال وكثره علمه التفصيلي كثره بعد ذاته واما قوله يتحد الكل
بالنسبة ذاته فالمراد منه ان المكانات كلها متساوية الاقدام في كونها محلات للوجوب جمانه وكونها حاضرة عنده على شانه
واما قوله فهو الكل في حد ذاته فالمراد منه مبدء الكل خلافا لما كان تركيبة قوامه منه سبحانه او المراد به سبحانه علم بالكل ان النفس
ذاته تعالى نشأ للانكشاف فالعلم بالكل منطوق علمه نفسه باعتبار ان ذاته مبدء الانكشاف الكل كانه لكل هذا امره
والشي وير وعليه ودأ ظاهر انه توجيه للقول لا يخفى قوله لان الفارابي ذاهب الى ان علمه سبحانه بالاشياء بارشام صوبها
في ذاته تعالى لا يذهب الى ان علمه سبحانه بالمكانات نفس ذاته تعالى فلا يصح هذا التوجيه على نهجه كذا قال بعض المحققين
الصواب في تقرير كلامه ان يقال لما كانت هذه اوصاف صفات المبدء فادركه يلزم التكرار في ذاته تعالى فليخرج هذا التكرار
قال في الكلام والاحمال ان العلم لكونه صفة من صفات البتة لان الصفة الانضمامية تكون بعد الموصوف والكثرة
في تلك الصور كثره بعد ذاته فلا يلزم التكرار في ذاته فهو الكل في حد ذاته يعني ان نسبة الكل الى نسبة واحدة وهي نسبة
المعلوية فلا يلزم تكرر التكرار في الذات فانها ليست بمعلولة من جهة الكثرة بل ان اخذت بجهة فهي واحدة من جهة
وان اخذت بجهة فهي تارة تارة واحدة وصدق له معنى ما بواسطه البعض الا ان الصواب في تقرير كلامه قال لا يستأهل
ملاحظة انه لما ذهب الى ان علمه تعالى بالمكانات بارشام صوبها فيه وعليه يلزم على راي الكثرة في ذاته تعالى فاجاب
بان علمه بالكل بعد ذاته لكونه صفة من صفات المبدء فادركه يلزم التكرار في ذاته واما استشهاده تعالى
ان علمه تعالى لو كان صفة من صفات المبدء لزم ان يكون علمه ذاته يتكرر بعد ذاته قال علمه ذاته نفس ذاته وكثره علمه بعد ذاته
يعني ان علمه ذاته ليس صفة من صفات المبدء بل هو صفة من صفات المبدء كثره علمه اسي علمه بالمكانات وهي بعد ذاته فلا يلزم التكرار في
ذاته ولما كان لم يوجهم ان العلم الذي هو كمال العلوم يكن في مرتبة ذاته كانت ذاته غير تامه ولا كاملة

قوله وتام القول في ان شئ العلم الفعلي للوجوب جازم يقتضي تفصيلا والقول الاجمالي انه تعالى عالم بنفسه وبغيره وام لا على الامور
فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني اما حقيقة قائمة بمقتضى في ذاتها وهي صور الممكنات بخلافها

بل تكون منتظرة في تمامها وكما لها الى انضمام صفة العلم اليها وهو غلط باطل فقه بقوله فهو الكل في حد ذاته
انه تعالى تام كامل في ذاته لا ينظر في تمامه كما في شئ اخر فليس انضمام العلم الى الذات الحقيقة تمامها كما
افضل الى الجنس فان كثرة العلم بعد ذاته غير متبينة لها فهو التام الكامل في حد ذاته فالمراد بالكل ههنا التام الكامل
لا ما يقابل البعض من الكلام الشريف لبعضهم وجوب الكلام به توجيهات اخر لسنا قتها وعدم انطباقها على مذاهب كثيرة
قوله ام لا علم ان بعض الجهلة من اليونانيين ذهبوا الى انه سبحانه ليس بعالم بنفسه لا بغيره قالوا ان العلم عينه
ضاقه بين العالم والمعلوم ولا عقل الاضاقة بين الشئ ونفسه فهو سبحانه غير عالم بنفسه ولا يعلم نفسه لا يعلم غيره فلا يكون
الوجوب سبحانه عالما بنفسه لا بغيره وهذا الرأي يخيف جدا سخافة غنية عن البيان ان علم شئ شئ عبارة عن حضور شئ
بالفعل عند موجود بالفعل وحضور شئ عند نفسه اذ كان محجورا ضروريا وليس له الا عدم غيبة شئ عن نفسه هذا هو المراد من
قوله وعلى الثاني اما حقيقة الخ بذا من ههنا الشيخ وغيره من تواريع المشائين في تفصيله ان علمه تعالى بذاته عين ذاته
وعلمه سبحانه بالاشياء الخارجة عن اية بصوره عقلية قائمة به تعالى قال الشيخ في النظم السابع من الاشارات الصو
العقلية قد يجوز بوجه ان تستفاد من الصور الخارجة مثلا كما تستفاد صورة اجسام من السماء وقد يجوز ان سبق الصورة او
الى القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل نقل كلامه فجعله موجودا وجب ان يكون ما يعتقد وجوب الوجود من الكل
على الوجه الثاني قال المحقق الطوسي في شرحه اذ ان بين ان الاول الوجوب لذاته واما من المبادي الغائية على
نحو من سائر العقل العقل المعقولات فمضمومة المعقولات الى ما يكون عللا للوجود والاعيان الخارجية التي هي ما يقتضيه الانسان
علما غير عالم يسبقه احد الى ذلك ايجادا يعقله بعد ذلك ويسمى علما فعليا والى ما يكون معلولا للاعيان الخارجية
والانسان بهذه صورته ويسمى فعليا ونفى الصنف الثاني عن الاول تعالى لا تتنازع انفعاله عن غيره وما علم انه قد اورد
الشيخ على نفسه بانه اذا كان معلولا له صوابا بية متقررة في ذاته فيلزم ان لا يكون ذات الوجوب سبحانه واحدا حقا
بل يكون شملة على كثرة واجاب عنه بان الوجوب سبحانه لما عقل ذاته بذاته وكان اية عليه لكثرة لزمه نقل لكثرة سبب
لثقله لذاته بذاته فتعقله لكثرة لازم معلول له فصور لكثرة التي هي معلولة له علولا له ولوازمه المترتبة ترتيب
المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول ذاته غير متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر لعللها
واللوازم لا ياتي في حدة علمها المترتبة اياها سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او
متباعدة لها فان تقرر لكثرة المعلولة في ذات الواحد القائم بذاته لم تقدم عليها بالعينية والوجود
لا يقتضي كثره وباجمالة الوجوب سبحانه واحد لا يتناول بكثرة الصور المعقولة المستقررة فيه

والمحقق الطوسي مع اشتراط مع نفسه ان لا يتجلى الصفة في شرح الاشياء رات اعترض عليه بوجوه الاول
 ان اثبات الصورة في ذاته تعالى قول يكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معاً وحيث باننا لا نعلم شيئاً يكون الشيء الواحد
 فاعلا وقابلاً مطلقاً انما المحال كون الشيء الواحد فاعلا وقابلاً بمعنى المستبعد وانما يكون فاعلا وقابلاً بمعنى الموصوف بصفة
 فليس محالاً في ذاته قول يكون محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى عن ذلك اكبر واجاب عن صدر الاشياء
 بان صدور تلك الصورة ترتيباً على كمالها بين الموجودات العينية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى في نفسه
 من الخطأ او جعل الاعراض التزام كونها تعالى محلاً لصفات كثيرة ممكنة معلولة زائدة لا الزام صدور الكثير عن الواحد
 الثالث انه قول يكون الاول لو حجب بجهاد موصوف بصفات غير متناهية غير اضافية ولا كلية واجاب عن
 صدر الاشياء بان المستبعد انما هو قيام صفات كلية غير سلبية ولا اضافية وتلك الصور ليست صفات كمالية ولا كلية
 لان العلم بصفته كما لا يتلوا رب قد حصل بهذه الصور الرابع انه قول بان معلولاته الاول غير مبين لانه تعالى لان معلولاته
 صورة العقل الاول المتقرر في ذاته تعالى وحيث بان كون المعلول الاول مبيناً غير مفصل لازم لكنه ليس تخيلاً وكونه مجموعاً
 غير لازم فامل فيه النجاشي قول بان تعالى لا يوجد شيئاً مما يابى به ذاته بل يتوسط الامر بالمحالة فيه قال في كل واحد من
 الظاهر من هذه الحساب الحكماء والقادرات القائلين بنفي العلم عنه تعالى افلاطون القائل بقيام الصور بعقليته بذواتها والاشياء
 القائلين باستحاد المعقول من غير انما ان يكون له المحالات خذرا عن التزام هذه المعاني وقد يور على هذا
 انه يستلزم استحالة تعالى بان في زيادة صفة العلم وانه يستلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المأبودة او حصولها في المجزأ لا سيما
 في الوجوب تعالى محال عندهم وان الصور المترتبة في ذاته تعالى غير متناهية حسب انما هي المعلومات معلولاته تعالى وصادرة
 جل شأنه فاما ان يكون صدوراً بان يصدر بعضه بوسيلة البعض فتكون مترتبة وجود الامور الغير المتناهية المترتبة على
 بالبرهان الناجزة في الحكمة واما ان يكون صدور تلك الصور فمرة واحدة فوخلات بالقرين في مداركهم من امتناع صدور الكثير
 عن الواحد ولا يبطال هذا المذهب جوه آخر الصفة تركها بالضيقة الوقت ليعلم ان المحقق الطوسي بعد ما روى به الشيخ بالوجه
 التي مرت قال لولا اني اشتطت على نفسي في صدر هذه المقالات ان التعرض لذكر ما اعتمدت فيه من اجابة مخالفا لما
 بينت وجه التقصي عن هذه الضائق في غير بياننا فيا لكان الشرط المكمل مع ذلك فلا يجد نفس في خصته ان الاشياء في هذا المذهب
 الى شيء من ذلك اصلاً فاشترت اليه اشارة خفية يلوح الحق منها لمن هو غير ذلك قول المعامل كما لا يحتاج
 في ادراك ذاته الى صورة غسبية صورة ذاته التي بها هو بهر فلا يحتاج الى شيء في ادراكها يصدر عن ذاته
 لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو بهر واعتبر من نفسك انك تعقل شيئاً بصورة متقدراً به واستحضراً
 فهي حسب اذنه عنك لا بانفردك مطلقاً بل شاركه من غيرك ومع ذلك فاذك لا تعقل تلك الصورة
 بنفسه بل كما تعقل ذلك الشيء بها لكان تعقلها ايضاً بنفسها من غير ان تتضاعف انصوفيك

أو واحدة بسيطة ذات فعلت باكتنايات باسرها أو غير قائمة بها فاما بعض حضور المكنات عندنا على بوجه الكبر
 بتضا عن اعتبار تلك المتعلقة بذلك تلك الصورة فقط على سبيل التركيب فإذا كان حالها مع ما يصدر عنها
 بشارة غير كنه الحال فما تلك الحال لمعامل من ما يصدر عنه لذاته من غير مدخله غير وفيه لا تظن أن كونها محلا
 لتلك الصورة شرط في تعقلها إياها فاما تعقلها مع تلك ليست محل لها بل إنما كان كونها محلا لتلك الصورة شرط
 حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلها إياها فان حصلت تلك الصورة لك بوجه آخر غير المحلول فيك حصل
 من غير حلول فيك معلوم أن حصول الشيء فاعله في كونه حصولا لغيره ليس من حصول الشيء لقابله فاذن المعلول لا يقد
 للعقل المفاعل لذاته حاصلة من غير أن يحل فيه فهو عاقل إياها من غير أن يكون حاله فيه إذا تقدم هذا فنقول قد
 أن الأول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود ولا في اعتبار المتعبرين على ما مر حكمت أن
 عقله لذاته علة لعقله للمعلول الأول فإذا حكمت يكون العقلين أعني ذاته وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير
 فاحكم يكون المعلولين اثنان في العقل الأول وتقل الأول شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون أحدهما
 مبينا للآخر والثاني متغافرية لما حكمت يكون التغاير في العقلين اعتباريا محضا فاحكم كونه في المعلولين لك
 فان وجود المعلول الأول نفس تعقل الأول إياه من غير احتياج إلى صورة مستأنفة تجعل في ذات الأول على غير ذلك
 ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل باليسر بمعلومات حصول صورة فيها وهي تعقل الأول الواجب لا وجود الأول
 معلول الأول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة فيها والواجب الأول
 يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصورة غير ما بل بعيان تلك الجواهر والصور تلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يفر
 عن علمه متقال ذرة في السموات والأرض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة هذا كلامه انصرف قد استوجب
 هذا الكلام في المحاكات لم يدرك مع ما فيه يلزم عليه أن لا يكون المعلول الأول صادرا بالغاية والارادة فلا
 يلزم الاستكمال بالغير والغير يلزم عدم علمه سبحانه بالجزئيات المادية لا تنشأ ارتسامها في المعلول الأول عند فهم
 قوله أو واحدة بسيطة الخ هذا من سبب العلماء لما تريد به جسم الله فانه منزه إلى أن علمه سبحانه صفة بسيطة قائمة
 بذاته تعالى ذات إضافة إلى المعلومات وأدرك عليهم أولا أن المكنات كانت معدومة حرق في مرتبة العلم
 فيلزم الإضافة إلى الأشياء المصرفة المعدوم لمحض هذا غير محقول وجيب أن العلم وإن كان قديما لكن تعلقات
 حوادث فلم يكن له في الأزل تعلق بذوات المكنات فغيره لا ينفى لتعلق العلم بالمكنات في الأزل فيلزم الجهل بالذات
 وما قبل أن العلم مع التعلقات قديم لأنه لا يلزم وجود المعلوم لتعلق العلم فسحابة غنية عن البيان في المكنات المحضية
 بمتميزة صلا العلم سابق التميز فلا معنى لتعلق العلم بالمعدومات المحضه وثانسانا على هذا الأصغر عن أن يكون العلم بالغير محلا
 قوله فاما بعض حضوره أقول نعم هذا من سبب هذا المقام وقع تطبيقه على الكثرة الشيء والأقلا على من أدنى مسكن الكلام

او بحضور الصور الجوهرية الحرفية القائمة بنفسها قبل وجود ذي صورها او نفس حضور الاشياء حضورا اشتراكيا
او نفس تلك الممكنات المعدلات شيئا اخر حقيقيا

في العلم الصلي المتقدم على الایجاد وحضور الممكنات عنده تعالى بوجودها الكبير لا يمكن الا بوجودها وتقعها وتصلها على اطلاق جدا
قوله او بحضور الصور الجوهرية ان هذا المذهب ينعى الى اطلاق الالكبر والاشبه بان اراد بالصور القائمة بنفسها الماسية
المجردة ولا يخفى سخافته وقال بعضهم انه لا ينفك عن الاشياء باعتبار حضورها عنده تعالى اطلاقا لوجودها على الاشياء باعتبار حضورها على الاشياء
عندهم انما هي باجودتها لا بتغيرها بل بتأثيرها في الوجودات واما عدم قيامها بذاته تعالى وقسمه انه لو كان لم اذ بالصور في تلك الاشياء
لم يكن العلم الصلي المتقدم على الایجاد بل يكون العلم على هذا التقدير بعد الایجاد وعمره على هذا المذهب هو
الاول انه لا بد ان يكون تلك الصور مسبوقة بالعلم واللازم ان لا يكون تلك الصور صادرة عنه بارادة وعناية
واحاطة بعض المحققين قدس سره بان صفات البارئ تعالى من لوازم ذاته وهي مخلوقة بالایجابات مع الاحتمالية
فان قلت اف اجوزكم كون البارئ سبحانه فاعلا موجبا بالنسبة الى بعض المخلوقات فليكن موجبا بالنسبة الى العالم
كله لان الایجاب لم يبق نقصا فقلت ان الایجاب في خلق العالم نقص فان الصفة العجيبة القويمة مثل على ان الله
مريد خلقها بالعلم والارادة وهذا بخلاف نفس العلم والارادة وكيف يجوز عاقل ان يجوز منظاره جملة مبدئية وارادة قال
والسيرة البارئ سبحانه كماله نفسية من جملة الكمالات العلم والنفس متشبهان في قدرته واذا لم يكن للنقص
مقدور لم يكن الكمال ايضا مقدورا فلا يكون العلم وما يكون من لوازمه مقدورا فقد بان ان علم الله ليس بقا عليها
بل علمها مما هو فقط ما قيل ان هذه الصور ممكنات فلا بد ان تكون معلومة قبلها فاما ان يكون علمها بصور اخرى
فيلزم لشرها واما ان يكون علمها من غير توسط الصور بل بمعنى ذاته فليكن ذاته في العلم بالعالم من غير حاجة الى الصور
اخر عمر هذا الكلام الشريف ولا يخفى ان غرض القائل ان تلك الصور لو لم تكن مسبوقة بالعلم كان له حجب سبحانه في ذاته
ذاته الحق عاريا عن كمال العلم فيلزم للنقص مرتبة ذاته من حيث لا يسقط بما ذكره قدس سره ثم انه يدور على قوله والسيرة فيه انه ان
يكون للنقص مستحيلا ان يتفكر في عقله لذاته فذلك مسلم لكن اللازم من ان يكون الكمال واجبا لذاته فلا يمكن ان يكون تلك
مخلوقة بالایجاب والارادة فيجب سبق العلم الذي هو كمال وجوب الله على تلك الصور التي هي محكية لذاته واما وجوب
ذاته وان اراد ان النفس متشبهة بالغير فذلك غير مسلم ولا يصح في نفسه ان كونه سبحانه ناقصا ليس ممكنا بالذات حتى
يكون مستحيلا بالغير او المستحيل بالذات لا يكون مستحيلا بالغير على انه على هذا الاصح سلب المقتدر ورية عنه ولا عن مقابله
فان الوجوب بالغير والاستحسان بالغير داخلان تحت قدرته العامة كذا الفاد الاشارة الى العلامة بطله في ان الله يلزم
ان يكون الخلق في الخارج باهول كليات غير وجودها في الخارج فيلزم كثر الشخص في اشياء الوجودات وجوبها بالضرورة ولا يخفى
انه منسقط وانما ان لا يجب علم الشخص في جوهه بعينه بل في جوهه في ذاته وان كانت خافية في الوجود والتشخص

قوله فذلك تدركه المشاهدة بجميع كون العقل العاليه مفارقة كون وجوداتها فان ابتداء الحكم
على المشاهدة يدل على أخذ الماخذه كما تقر في مجموع

واقول هذا الكلام مع كونه مشتملا على المقدمات الاتصافية تطويل بلاطائل في دفع ايراد صاحب البشارة
ان يقال ان السبيل وان كانت جوهرا قائما بذاتها لکن فعليتها فاعلية القوة وجوهها جوهرة الاستعداد كما يصح في المشاهدة
وهي جهة بذاتها محصلة بالعوضي في مداتها جوهرا علماني فلا تشعب بذاتها فضلا عن غيرها الثاني ان المراد ان الاشياء
او وجودها الاستكمال لنفسها او وجودها الاستكمال غير ان العقل للمفارقة وانفس لما كان وجودها لا ان شيئا من ذاتها
بجسبل العلوم تشبه بالمبدء الاعلى جل مجده اذ ركن ذاتها والآلات الجسدانية سواء كانت ظاهرة او باطنة لما كانت
ذواتها لا استكمال لنفسها بل استكمال غير ذاتي لنفس لانها كما يجوز في النجوم ان لها لم تدرك ذاتها واور وعلية بان
حصرا لا يرد في ذواتها كغيرها كما يفهم من العبارة ثم وجب بيان المراد حصرا لاشياء التي لها فعل في الادرار وعلى غير ذلك
لا يدل كلام الشيخ الاعلى كون العقل للمفارقة ونفس عالیه ولا يدل على كون علومها حصوله او حصوله كما قال في كلامه
في الحاشية ما قال الشيخ اول الاشارة الى ما افاد بعض المحققين قدس سره ان من الاشياء ما وجودها حاضرة عند
ومنها ما وجودها ليست حاضرة عند نفسها والاعراض المتمتدة من القديلية الثانية لان الاعراض لا استقلال لها
في ذاتها فلا حضور لشيء عند الماص حوالا ان الاستقلال لا يحضر عنده شيء والمتمتدات كل جزء منها غائب عن الجزء الآخر
فلا حضور لها عند نفسها أصلا والمفارقة النفس للمكان كانت حاضرة عند نفسها وغير غائبة عنها لاجرم اذ ركنت نفسها
لان الادرار حضوره المعلوم عن الجرد وادبارا على ما قالوا ان الصلوح للادرار لا الجرد وحضوره عند كاف الامكانات والادرار
والالاتية الجسدانية لما لم يكن وجودها حاضرة عند نفسها بل عند غير الكونها اعراضا متمتدة بامتداد المجال لم تكن شاعرة
انفسها وتفصيله على ما يستفاد من كلام بعضهم ان المتمتدات المتمتدة من الذات الاتصالية عين الكثيره الانفصالية وكل
متصل بالفعل فهو متصل بالقوة اذ كل جزء منه مفصول عن الجزء الآخر لا مجال له في مجرى كل جزء غير صاحبها جميعه اذ
وجوده لذاته في ذاته بل انما يتبين عن ذاته واتصاله عين متمتدة الانفصال وليس من التحصيل الوجودي قدس سره ان
يجمع اجزائه ولا من البقاء ما يمتلئ له آخره فظاهرة يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره واوله يموت عن آخره آخره
يعدم اوله بل كل بعض فرض منه فهو غائب عن بعض آخر وكذا بعض بعضه عن بعض بعضه فكل واحد من الكل واذ كانت
غائبة عن ذاته فكيف يكون غير حضوره فلا يكون مدركا لذاته وهذا يظهر سخا فتم اقل ان الجسم الطبيعي جوهرا
موجود لذاته فيلزم ان يكون محلول لذاته عاقل لذاته وناظر على هذا التفسير في كلام الشيخ على كون علم الجردات انفسها جوهرا
قوله المشار اليه اقول لا ينبغي على المتفطن انه انما يستلج الى جعل المشار اليه بقوله فذلك الخ
مجمع التجرد وكون وجودها لها لو كان معنى قوله وجودها لها قيامها بذاتها بمعنى عدم قيامها بالمحل المستغنى

والا فوجودها لما يعني عدم قيامها بالمادة والموضوع او بمعنى استحالة انفسها او بمعنى حضورها عند نفسها كما ان لكونه
 مثالا لايه وانما يتبع على ذلك التقدير الى جعل المشار اليه مجموع الامر من انهم صرحوا بان مناط الادراك مجموع الامر من
 قيام الشيء بذاته بمعنى عدم قيامه بالموضوع والشأن في تجرده بذاته واخره وبالقيد الاول عن الاعراض مطلقا بالاشياء
 عن الماديات مطلقا سواء كانت مفقودة بالمادة او بغير اشياء وما يتجرب بعمل عامل فالاعراض مطلقا وكذا الماديات
 بالمعنى الذي ذكره ليست بحدركه وبهذا ظهر سخافة وجه من توهم ان ترتب الادراك على القيام بنفسه والتجربا اتفاق
 ومناطه ليس للحضور شيء عند شيء كيف لو كانت الجواهر المادية كلها والاعراض ليس بها بحيث يحضر عنها الاشياء كما
 يدركه فلا يصح التقرير على مجموع الامر من لو سلم فلان كون البعد المجرى الذي هو البسائط اقرب الى وجوده الخارج بنفسه
 كونه جبر امتوسطا بين الجواهر الجسمية ولما اعتقل المجردة يدركا لوجود الامر من فيه عندهم مع انه لم يقلق احد ذلك لان
 كون مناط الادراك حضور شيء عند شيء مسلم لكنه غير متصور الا اذا كان في ذلك الشيء مستقلا ومجردا عن المادة وغواشيها
 لما عرفت ان الماديات الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر والاعراض غير قائمة بنفسها بل بغيرها فلا يمكن
 حضور شيء عند ما حصلوا باجماعه لما لم يتصور حضور شيء عند شيء على تقدير كون الشيء ما اذا غير مستقل في الوجود فلا يمكن كون
 حاضرة عند الجواهر المادية والاعراض صلا على ان القول يكون ترتب الادراك على مجموع القيام بنفسه والتجربا على
 الاتفاق وجعل مناط حضور شيء عند شيء مع ان حضور شيء عند شيء لا يمكن الا اذا كان في ذلك الشيء مجردا عن المادة وغواشيها
 وقاما بنفسه عجيبة او اما قوله ولو سلم فلان معنى غاية السخافة اذ البعد المجرى على تقدير وجوده لا يرتب امتد وقد عرفت
 ان الممتدات كل جز منها غائب عن الآخر فلو ليس مجردا عن المادة وغواشيها والتجربا الذي جعله مناط الادراك
 انها هو التجربا عن المادة وغواشيها فلا يلزم كون البعد المجرى مدركا اصلا لانه ليس مجردا عن غواشي المادة وقد اجاب بعضنا
 كلامي عن هذا الايراد بان الكلام في هذا المقام على طريق الشائين لنا في وجود البعد المجرى وادشخ الغرض من
 فائدة النقض ليست بتحقيقه عند الشائية وتعتب عليه البعض الاخر من نظار كلامه بان مناط الادراك عند الاشراقية لا
 انها هو التجربا والقيام بنفسه فيجز ان يكون مرادشخ حصر الشائين في القسامين على كلا المنهيين على طريق الشائية فقط
 واقول ان الكلام يدل على غفلة عظيمة عن هرب الاشراقية لانهم جعلوا مناط الادراك كون الشيء نور الذات لا تجرده
 عن المادة ولو اتهمنا وقد نص الشيخ المقتول في حكمة الاشراق بان ادراك الشيء نفسه هو ظهوره لذاته وكونه نورا لذاته
 لا تجرده عن المادة وعلمهم انهم لم يشاؤون من كون التجربا مناط الادراك بوجه منها ما قد نقلنا في الدرر السابق
 فقد ظهر ان مرادشخ حصر الشائين في القسامين على كلا المنهيين بل مرادهم حصر فيها على طريق الشائية فقط ومادة النقض
 غير متحققة عندهم كما لا يخفى بقي ههنا كلام اخر في غاية الصعوبة والاشكال وهو انهم عن آخرهم صرحوا بكون نفوس الجوانات العجم
 غير مجردة بل عموما مادية مع انه لا سبيل الى انكار ادراكها انفسها لانها تطلب اللطام وتهرب عن المنافر وقد صرح

وقس عليه قوله وانفس الخ اذ تجردوا فمخارقه عن المادّة ايضا متعبر في مغزوها فانطبق عليه الحال المذكور

بذلك الشيخ في مواضع عديدة من كتبه منع كون نفوسها مادية وكون كل جزء منها غائبا عن الخبز والاخر صارت نفوسها
مركبة لانفسها فقد بطل قولهم ان الادراك ليس الامر شيان الجبر والمجبر والحاصل ان كون الادراك شرطا للجبر بطل
قطعا فان البهايم تدرك ذواتها وليس لها نفوس مجردة وبذلك الاشكال في غاية الصعوبة فان قلت قد صرح الشيخ
ان نفوس الحيوانات الجبر ليست بمركبة انها المدرك قوتها الوهمية حيث قال في التعليقات نفوس الحيوانات غير
الانسان ليست مجردة فهي لا تقفل ذواتها واذا ادركت ذواتها فانما يدركها بقوتها الوهمية فلا تكون محتوية والوهم لها
بمنزلة العقل للانسان قلت لا يخلو ما ان يكون قوتها الوهمية مجردة وغير مجردة ان كانت مجردة يلزم كون الحيوانات الجبر مركبة للكليات
وان كانت غير مجردة فلا تكون مركبة اهلا والاطل قولهم مناط الادراك انما هو التجرد عن المادّة وغوشها وبجملة الاشكال غيرنا فكلما لا
قوله اذ تجردوا فمخارقه الخ استدل على كون النفس حبرا مجردا مفارقا عن المادّة بانها تتصل بالكليات المجردة عن المادّة وعوارضها
فلا بد ان يكون لصور الكليّة حالة فيها فيجب ان يكون النفس التي هي محلها مجردة والالتمس الصور الحاله فيها مجردة
واعترض عليه بوجه منها انا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم يجوز ان يكون العلم بانكشاف الاشياء
على النفس من دون ارتسام صورة فيها بل في مجرد آخر فيلزم ان النفس من هناك كما يدرك ما نقش من الجبريات
في الآلات بل يجوز ان يكون العلم مجردا لانكشاف من غير ان يرسم صورة شيء في شيء اهلا ومنها ان الكلّي وان كان
مجردا عن العوارض المادية لكن يجوز ان يكون صورته الحاله في النفس مقرونة بالعوارض المادية ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون تلك الصورة مطابقة لماله تلك الصورة كما ان نقش الفرس على الجدار مطابق مع عدم ماديته لتمام
ماهيته قال السيد المحقق قدس سره في حاشي التجريد هذا ان لا يراد ان ينفذ ان يثبت الوجود الذي يبنى على الخوا الذي
ويحترق عليه العلامة التوشحي بان الوجود الذي يبنى ليس بارتسام الصورة في الذهن قيا مهابه فلا يتم الاستدلال وتعرف
ان شاء الله ان هذا الكلام من العلامة التوشحي مجتهدا وانما نحن ان نذكر ان لا يراد ان لا يجان الى طائل الا الاول
فلان عدم تسليم حصول المعلوم في العالم مكابرة محضه اذ قد ثبت في محله وتحقيق النظر انه يجب حصول صورة المعلوم
في العالم وايضا القول بان الانكشاف يكون بالارتسام في مجرد آخر والنفس تلاحظ تلك الصور من هناك لا يجدي شيئا
فانك قد عرفت ان الماديات تغيب انفسها عن انفسها وليس لها حضور عند ذواتها اهلا فضلا عن ان يحضر عند مجرد
او ما يرسم في مجرد وهذا الاحتمال لا يصح الا اذا كانت النفس مجردة عن المادّة وغوشها واما الثاني فلان لو لم يكن
المترتبة في النفس مجردة بل تكون مقرونة بالعوارض المادية كالموضع المعين المقدار المحدود والشكل المعين فلا يكون
مركبا لان النفس مركبا بما هي كالمسح ان الواقع خلافا على ان من الكليات ماهي فرضية ليس لها افراد موجودة فكلما
كون صور تلك الكليات مقرونة بالعوارض المادية اهلا وان كانت الكليات ذات افراد موجودة في الخارج

قوله والآلات الجسدانية الخمس سوا كانت باطنية او ظاهرة وجودها لا لذواتها بل لغيرها كالعين في المراد بها عين
هي القوة الباصرة الموقفة في تحوير ملتقى الحسنيين المتباينتين من مقدم الدماخ المتباينتين الى الحسنيين
المختصين قوله فلذلك لا يخفى ولعدم كونها مفارقات ايضا ولم يتعرض به لظهوره وكفاية احدها قوله لم يتجلى الخ
لانه انما ادرك في اقل تقدير وجدان الاثر مني في الكون جودي لي بالوساطة فاذا كان جودي لي بالاصالة
تحقق اقوى منشأ الانكشاف *

فلا يمكن ان يكون صورتك الكليات المحقولة للنفس وفيه بوضع خاص مقدار متقدر وشكل معين غير باطن العوارض
المادية والا لم تكن مطابقة للشخص من افرادها يكون في كل شخص مقرونا بعوارض مادية مناسبة للعوارض المادية المقررة
بتلك الصور فلا تكون مطابقة لساير افرادها فلا تكون تلك الصور صور الكليات صورة النفس المقوشة على الجدار لا تكون مطابقة
لكل فرد من افراد الماهية النفسية بخلاف الصور الكلية فانها لا بد ان تكون مطابقة لكل واحد من افرادها فكلما كانت الصورة المنقوشة
على الجدار ما كانت تلك الصورة بصغر والكبر لا يمنع مطابقة الصورة لما له الصورة او لا يدمنه البطاقة بهوان يكون تلك الصورة
مقرونة بعوارض مناسبة مقرونة لما له الصورة فان خفت الصورة وما له الصورة في الصغر والكبر وهما كلام طويل ليس مشربا
قوله في المراد بها الخ اعلم ان بعضهم توهموا ان معنى قول الشيخ والآلات الجسدانية وجوبها لا لذواتها بل لغيرها
وهي القوة الباصرة ان في الكيفية هي القوة الباصرة واورد عليه انه يلزم على هذا التقدير ان يكون العين بمعنى الجرم المختص
قائمة بالباصرة وهذا ظاهر البطلان قال بعضهم ان قوله كالعين مثال النفس وفيه راجع الى الآلات بمعنى هي في الآلات
الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولما كان هذا تكلفا بعيدا عن العرضة لمشي جعل قوله كالعين مثالا للآلات حكم بان ليس المراد بها
الجرم المختص لان ليس بآلة حقيقة بل المراد بها القوة الباصرة مجازا والعلاقة بينهما ظاهرة وقوله هي القوة الباصرة تفسيرا لكاهن
واصل ان ليس المراد بالعين هذا القول الجرم المختص فانه لا دخل في الادراك لانه ليس كذلك والآلة لا ادراك بل المراد بها القوة الباصرة
وبعضهم حملوا قوله كالعين على التشبيه زعموا ان معنى الكلام بان الآلات الجسدانية وغيرها من عرض ليس لها وجود لذواتها وخصوصا عند
انفسها بل وجود تلك الآلات محالها وخصوصا لغير هي النفس هي في الآلات الجسدانية القوة الباصرة مثلا ولا يخفى فايها من الخط والتكلف
قوله وكفاية احدها اه وذلك لما عرفت ان قيام الشيء بنفسه بمعنى عدم قيامه بالحلل المستغنى فقط وكذا تجرده
عن المادة ونحوها لو كان يعمل عامل لا يعني في كون الشيء مدر كمال لا بد من كونه قائما بنفسه كونه مجرد عن المادة ونحوها لا يعمل
قوله لانه انما ادركه محصلا ان الصورة انما تكون مبدء الانكشاف في الصورة لكونها وسطا في حضور ذي الصورة
عند المدرك فاذا كان الشيء حاضرا عند المدرك بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى توسط الصورة ولا يخفى ان هذا انما يدل
على ان الشيء اذا كان حاضرا بنفسه فلا حاجة في انكشافه الى حصول صورة عند المدرك لا على ان العلم بنفسه في كل الشيء
واعلم انه قد يستدل على كون العلم في العلم المختص في العلم المعلوم لوجه اخر من ههنا ما قال الشيخ في تعليلات بعض الكلام

والمتقول سبحانه يكون مناط العلم هو الاول دون الثاني بعيد عن الانصاف قوله احاصل العلم الظاهر انه حاصل العلم بالكلية
كما يشار الى المصدر الى المصدر والعجز الى العجز في تخصيص الثاني بعيد مستغنى عنه وجعله ان يتقبل الشيء وادراكه موجوده
للهذا المجردة حضورها عندنا بالوسطه كوجودها عندنا بصورة وجودها بصورة المتحمدة معنا او يدونها
كحضورها بصورة العينية عندنا وعندنا تعالى المجردات لما كان موجودا لانفسها وحضورها عندنا بلا واسطة غير ما يكون
وادراكها لها بذواتها لا بما عداها

الذي نقله الشيخ بهذه العبارة اني اذا ادركت ذاتي وكان ادراكي لذاتي من اشياء يحصل في فكيت ادراكك لذاتي
هو ادراكي لذاتي لولا اني علمت قبل ذلك اني فكنت اعرف من ذلك الاشياء علمته من العبادات انه ادراكي وان حضرت اشرا
مرب في ذاتي او في آله ذاتي ثم احكم بان ذلك الاشياء هو في ذاتي احتاج ان اجمع بين ذلك الاشياء وبين ذاتي فاحكم فاقول
هو الاشياء هو ادراكي يكون قد سبق ادراكي لذاتي لاسيما في الاشياء قبل من اشرا كان حكمه حكم الاشياء في ذاتها
بالصورة ويكون ادراكي لذاتي لا الاشياء لوجود صورة ذاتي في الاعيان لي ولا وجود آخر لذاتي واذا ادركت شيئا
اشتر منه بسبب يوجد اشتر منه في فلو وجدته في مكان ادراكي له اتم فاذا ادركت ذاتي من اشياء وجد لي وليس الاشياء وجوده
وجودي في الاعيان لي لا يعني فادراكي لذاتي من ذاتي تيمم ما لوح ادراكها من اشياء وادراك ذاتي اشياء
ومنها ما قال الشيخ المتقول في حكمة الاشراق ان اشياء القاسم بذاته المدرك لذاته لا يعلم ذاته بمشال لذاته في ذاته
فان علمه ان كان بمشال لانه لا يعلمه ليس هي فهو بالنسبة اليه هو والمدرك هو المشال فيعلمه ان يكون ادراك الاشياء
بعينه ادراكها هو هو لا ادراكها هو هي وان يكون ادراكها بعينه ادراكها هو هي غير ما هو بمشال اشياء الخاضعات فان
المشال بالذات كل هو ثم قال ايضاً ان كان مشال ان لم يعلم مشال نفسه فلم يعلم نفسه وان علمه ان مشال نفسه فقد علم
نفسه لا بالاشياء بل قول هذه الدلائل مع ما فيها من الاقتناع ان ادراكها على ان علم النفس عن ادراكها ليس يحصل
صورتها فيها ولا تدل على ان علم النفس عن ادراكها ليس باذنه عليها فافهم وانظر كلامه عليه وعلى ان شاء الله
قوله بعيد ذلك ان حصول صورة اشياء عند العالم لما كان كافيا في انكشاف الاشياء فحضور اشياء عنده يكون كافيا بالطريق الاول
قوله وحصوله ان يتقبل اشياء قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثانية من البصائر السادس من كتاب الشفايشيه
ان يكون كل ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بخمسة الاشياء فان كان الادراك ادراكا لشيء ما ذي خواص
صورته مجرد عن المادة تجردها الا ان مراتب التجرد فيخلقها وصفا متفاديا فان الصورة المادية يعرض لها
بسبب المادية احوال امور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون النزع عن المادة نزعا
مع تلك العلامات كلها او بعضها وتارة يكون النزع كاملا وذلك بان يجرد الشيء عن اللواحق التي لها من جهة المادة
مثلا ان الصورة الانسانية والماهية الانسانية بطبيعتها لا محالة تشترك فيه اشخاص النوع كلها بالسوية وهي متحد في ذاتها

وقد عرض لها ان وجدت في هذا الشخص ذلك الشخص فكثر لميل ذلك من جهة طبيعتها الانسانية ونحوه
 الطبيعية الانسانية ما يجب فيها الكثير لما كان يوجد انسان محمولا على واحد بالعدد ولو كانت الانسانية موجودة لذ
 لاجل انها الانسانية لما كانت لعدم فاذن احدى العوارض التي تعرض للانسانية من جهة المادة هي هذا النوع من الكثير
 والافقسام ويعرض لها ايضا غير هذه العوارض هو انها اذا كانت في مادة حصلت من تقدير من الكم والكيف الا ان
 والوضع وبجميع هذه امور غيرية عن طباعها وذلك لانه لو كانت الانسانية هي على هذا الحد واحد اخر من الكم والكيف
 والاين الوضع لكان كل انسان يحب ان يشترك فيه فاذن الصورة بذاتها غير مستوجبة ان يلحقها شيء من هذه الملوا
 المعارضة لها بل من جهة المادة لان المادة التي يقارن بها يكون قد خفها هذه الملوا حق كحس ياخذ الصورة من المادة
 مع هذه الملوا حق ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة واذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الخذ لانه لا يخرج الصورة عن المادة عا
 محكما بل يحتاج الى وجود المادة ايضا في ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فيتحيل فانه يبري بصورة المنزوعة
 عن المادة تهرية اشد وذلك لانه ياخذها عن المادة بحيث لا يحتاج في وجودها فيها الى وجودها لها لان المادة
 ان غابت وطلبت فان الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال فيكون اخذه اياها قاصدا للعلاقه بينها وبين المادة فصما اما
 الا ان الخيال لا يكون قد جرد بها عن الملوا حق المادية وحس لم يجرد بها عن المادة تجردا تاما ولا جرد عن الملوا حق
 لان الصورة التي في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة وعلى تقديرها وكيف ما وضعها وليس يمكن في الخيال ان
 صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع اشخاص النوع فان الانسان لم يتخيل يكون كواحد من الناس وليس يجوز
 ان يكون ناس موجودين متخيلين على نحو ما تخيل الخيال ذلك الانسان واما لو هم فانه قد يتعدى قليلا هذه المرتبة
 في التجريد لانه مثال المعاني التي ليست هي في ذاتها مادية وان عرض لها ان تكون في مادة تلك وذلك
 لان الشكل والوضع واللون وشبه ذلك امور لا يمكن ان تكون الا للمواد جسمانية واما الخيرة والشر والموافق
 والمخالفة ما شبه ذلك فهي امور نفسها غير مادية وقد يعرض لها ان تكون مادية والكيل على ان هذه الامور غير مادية
 ان هذه الامور لو كانت بالذات مادية لما كان يعقل خيرة او شر او موافق او مخالف الا عارضا بحسب وقد يعقل ذلك
 بل يوجد في ان هذه الامور هي في انفسها غير مادية وقد عرض لها ان كانت مادية والوهم انما يدرك فينا مثال
 هذه الامور فاذن الوهم قد يدرك امور غير مادية وياخذها عن المادة كما يدرك الكثير معاني غير محسوسة وان كانت مادية
 فهذا النوع اذن اشد تقصاوا واقترب الى البساطة من النوعين الاولين الا انهم مع ذلك لا يجرد الصورة عن كون
 المادة لانه ياخذها جزئية بحسبها وبالقياس اليها وتعلقه بصورة محسوسة مكنوقة بلواحق المادة بمشاهدة الخيال
 فيها واما القوة التي تكون للصورة مستبينة فيها اما صور موجودات ليست بمادية البتة ولا عرض لها ان تكون مادية
 صور موجودات مادية ولكن بمرآة عن علامت المادة من كل وجه فتبين انها تدرك الصور بان تأخذها اخذ مجرودا

عن المادة من كل وجه واما ما هو مخبر عن المادة من كل وجه فالامر فيه ظاهر واما ما هو موجب للمادة انما لان وجوده ما
او عارض ذلك فينتزع عن المادة عن لواحق المادة معه فياخذها اخذاً مجرداً ليكون مثل الانسان الذي يقال له
على كثير من وجهي يكون قد اخذ الكثرة الطبيعية واحدة ويفترقه عن كل كم وكيف ليس في وضع مادي ولو لم يتجه عن
ذلك لما صلح ان يقال على الجميع فيه لا يفترق ادراك الحكم المحسوس ادراك الحكم الخيالي وادراك الحكم الوهمي ادراك
الحكم العقلي انتهى وبهذا قال في النجاة وقال في الاشارات الشئ قد يكون محسوساً عن يافته شاعراً ثم يكون متخيلاً
عنده غيبته مثل صورته في الباطن كزير الذي البصر مثلاً اذا غاب عنك فتخيلته وقد يكون محقلاً عند رايه تصور
من يشاء مثلاً معنى الانسان الموجود لغيره وهو عند ما يكون محسوساً قد غشيت غواش غيبية عن يافته لوازيت عنه ثم تؤثر في
كمنه ما يثبت مثلاً في وضع وكيف تتدبر بعينه ولو توهم بدله غيره لم تؤثر في حقيقة ما بهية انسانية وحسب نيا له مرجع هو
متجه في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا تجرده عنها ولا ياله الا بعلاقة وصفية برجته ما وتلك
لا تنس في نفس الظاهر صورته اذا زال اما الخيال الباطن فتخيل مع تلك العوارض لا يقدر على تجديده لمطلق عنها لكنه
عن تلك العلاقة المذكورة فتتمثل صورته غيبية حالها واما العقل فيقدر على تجديدها ماهية المكتشفة باحوار
الغسبية المستتبها اياها كما يعمل المحسوس مما جعله معقولا انتهى قال المحقق الطوسي في شرحه انواع الادراك
اربعة حساس تخيل وتوهم وتعلق فاحساس ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيأت مخصوصة
محسوسة من الاين الوضع والمتي والكيف الكم وغير ذلك فبعض ذلك لا ينفك الشئ عن مثاليها في الوجود
الخارجي ولا يشاركها فيها غيره وتخيّل ادراك الشئ مع الهيأت المذكورة لكن في حالتي حضوره وغيبته
والتوهم ادراك المعاني التجزئية الغير المحسوسة من الكيفيات والاضافات المخصوصة بالشئ التجزئي الموجود
في المادة لا يشاركها فيها غيره وتعلق ادراك الشئ من حيث هو هو فقط لا من حيث هو شئ آخر سواء اخذ
وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فلهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول
مشروطة بثلاثة اشياء حصول المادة والكثافة لهيأة وكون المدرك جزئياً والثاني مجرد عن الشرط الاول والثاني
مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع انتهى والاصل ان المدركات ما جزئيات ما ية او غير ما ية والجزئيات للمادة
اما محسوسة او غير محسوسة والمحسوسات اما ان يتوقف ادراكها على حضورها وهو الاحساس لا يتوقف هو الخيل
وادراك غير المحسوسات هو التوهم وما غير الجزئيات للمادة فاما ان لا يكون جزئية بل كلية او يكون جزئيات
غير ما ية وما كان فادراكها لتعلق فالدرك لا بد ان يكون مجرداً اما تجديداً او هو المعقول او تجديداً ناقصاً
وهو المحسوس باحدى الحواس ويتخلف الادراكات بخلق تجرده فالبصر تجرّد البصيرة عن المادة لا عن
كما الوضع الخاص اللون والشكل المعين غير ما و الخيال مجرد ما تجرّد ما على التجريد الاول لكنه لا يجرد ما بالكلية

فقطعها بالمعنى المصدري هو وجودها لها وحضورها عندها ومعنى الحاضر عنده المذكر عين ذواتها كما هو شأن العلم
المضمون في نفسها فافهم قوله المشيئة التقيدية موجبة للكثرة وهي المشيئة التي يتغير بتغيرها بالمصدر فان كانت معتبرة
في المعنوي بان كانت داخلية في حقيقة وقراءة فتوجب التباين بالذات ان كانت في المفهوم بالعينين فقط فالمشيئة
الاكتناف بالمعروض الخارجية او الذهنية بالنسبة الى الاشخاص فالغاير بالاعتبار فالاصل ان لا بد ان يعلم ان الغاية
الاشيائية كما تمل على نفى التباين بين مصدرى العقل في تعقل المجزئات نفسها كذا كانت على نفى التباين بين
مصدرى العقل في تعقل ههنا فان العاقل ههنا هو عاقل وجوده له وحاضر عنده فهو بهذه المشيئة متعلق بها

فلا احتياج في هذا النحو من الادراك الى المقابلة والوهم بمجرد التجريد الزيد من تجريد الخيال فنفي هذا النحو
من الادراك التجريد بالنسبة الى الاولى اشد واما القوة العاقلة فتجربها بالتجريد امانا فتدبر ان مناط العاقلة
والمعقولة عندهم كون اشئ مجردا عن المادة وغواشيها بالكلية ومدار الحاسية والحسوسية على كون اشئ متعلقا
بالمادة نحو ما من المتعلق فمطلق الادراك لا يجب فيه التجريد التام مخلات لتعقل فانه انما يكون تجريده تام ونزع بالغ
قوله فقطعها بالمعنى المصدري آه او لتعقل بالمعنى المصدري عبارة عن وجود شئ اشئ موجود بالفعل في وجوده
بنفسه مدركا له بذاته فادراكه لذاته هو وجوده له وانما تعلم ان القول بكون اشئ بالمعنى المصدري صادقا
ومحمولا على الوجود بالمعنى المصدري او بالعكس ان صح فلا يصح عند الشارح هذا او تصديق المصدر عنده شرط
بكون احدهما حصة للآخر وظاهر ان الادراك بالمعنى المصدري ليس حصة للوجود المصدري صلا ولا بالعكس فافهم
قوله ومعنى الحاضر عنده كذا الخ قال الامام الرازي لو كان عقل الذوات المفارقة غير زائدة على ذواتها بل
يكون ذواتها وعقليتها لذواتها شيئا واحدا لكانا اذا اعتقلنا ما اعتقلها عاقلة لذواتها وليس كذلك
علمنا بوجودها احتياج في اثبات كونها عاقلة لذواتها الى شيئا فبرهان آخر هو ان مقتضات فاعلمت
وبطلان التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقلة لذواتها ومعقوليتها لذواتها واجاب عن مصدرها
في حواشي الكليات الشفاهان علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا وتلك الصورة هي حصة
منها في ذهننا وجودها في نفسها هو بعينها وجودها في نفوسنا الوجودات لذوات تلك المفارقات فتقتضي
قاعدة العلم التي هي عبارة عن وجود شئ اشئ ان يكون ذلك الشيء متعلقا بنفسه تلك الصورة فلا يلزم من تعقلنا
بهذه الصورة تعقلها بكونها عاقلة لذواتها نعم لو كان علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر كذلك
لكن ليس علمنا بها الا بحصول صورة منها في نفوسنا فحصل من الكلام يرجع الى ان ادراك الجواهر المجردة وجودها الخارج
لا عين بالبرهان فلا يلزم من ذلك ما يهية الجواهر المجردة ادراك ان عالم بذاته وعظمته عليه بانه لا يقطع مادة الماتم كمال لانه اذا
حصل الوجود الخارجي للجواهر المجردة في الذهن بعينه بناء على حصول الاشياء بانفسها يلزم من ذلك وجودها الخارج

فمن حيث العلم خلافاً لمحقق الدواني واتباعه حيث قال في الحاشية القديمة ان في علم النفس من اشياء موضوعه
العلم غير الموضوع لمعلوم بالا اعتبار كالتغاير المعالج المستعمل فقد اخطأ لقوله عما يخلق الشيخ بقوله كمن الخ كان
علامة الدليل الشيخ الناهض على فني التغاير مطلقاً لمقصود انهما فني التغاير الذاتي فقط

اذ كان الجوهر المحرور عالم وان لم يلزم من ادراك ما هندي ادراكه عالم القول ان القائلين بحصول الاشياء بنفسها في
لا يذهبون الى حصول الوجود الخارجي للاشياء بل يزيرون ان الماهيات محصورة في اشياء الوجود وظروف التقرر
وحصول الوجود الخارجي بعينه في الذهن باطل عن محققهم وسيجي بيان ذلك ان شاء الله
قوله فمن حيث العلم لما جمع الفلاسفة على ان صدق العاقل والمعتول في علم شيء بنفسه احد محض من ان تعدد
وتغايرهما اعترض عليهم الامام الرازي في شرح الاشارات بوجهين الاول انه لو كان ينقل في ذاتنا نفساً متساوية على ما يقول
فعلنا بعلمنا بذاتنا ان يكون علمنا بذاتنا صحيح يكون هو ذاتنا بعينه ولم يجز في التركيبات الغير المتناهية واما ان
لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان يكون علمنا بذاتنا نفساً متساوية في ان حصول الشيء للشيء يقتضي تغاير
كما ضاع الشيء الى الشيء واما الثاني للشيء وذلك يقتضي امتناع كون الشيء عالماً بنفسه فالتمس المحقق الطوسي في جواب هذين
الايرادين ان بينهما تغايراً بالاعتبار حيث قال في دفع الاول ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات صغيراً واثباتاً منوع من الاعتبار
والشيء الواحد قد يكون له اعتباران في هئية لا تنقطع مادام المتغير يتغير باوصاله ان علمنا بذاتنا لا معنى له الا ان ذاتنا حاضرة
لذاتنا وليس هناك الامر واحد بالذات هو ذاتنا لكن فيه تغاير بحسب الاعتبار فان ذاتنا باعتبارها حاضرة غير له باعتبارها غائبة
وهو باعتبارها حاضرة معلوم باعتبارها حاضرة عالم فالتعدد ليس الا بحسب الاعتبار وليس في الامور الاعتبارية ينقطع باعتبارها
فلا يلزم مجرد الامور الغير المتناهية بالفعل وفي دفع الثاني ان تغاير الاعتبار كالتحصيل الاضافة فان المعالج لنفسه المعالج
باعتبار آخر وليس كان في الوجود والذات يقتضيه تقدم الموجد بالموجد بالذات اعترض عليه الشارح في كتيبه بانه قد شبه عليه القواعد
الذي يستحق العلم بالتغاير الذي مصداق العلم ليس بالتغاير في المصداق بل هو مصداق العالمية والمعلومية امر واحد بالذات
وبالاعتبار هو نفس ذاتنا بل امر زائد معتبر فيه وهذا بخلاف المعالج والمعالج فان النفس معالج من حيث انها طيبة معالج
من حيث انها مريضة فقد اختلفا بالاعتبار ولو كان بينهما ايتير تغاير اعتباري لكان العلم شاملاً لمقتضى الذات العالم من
حيث هي بناء على هذا التحقيق يمكن دفع الايراد الاول بانه ان يريد علمنا بعلمنا بذاتنا علمنا بمصداق علمنا بذاتنا فهو
ذاتنا بل التغاير صلا فليس هناك تعدد في هئية هذا فضلاً عن التشر وان يريد علمنا بمفهوم علمنا بذاتنا فهو غير ذاتنا بل هو اعتبار
فاذا قطع نظر عن الاعتبار ينقطع التشر واما اندفاع الثاني فبان حصول شيء لشيء في علمنا بذاتنا عبارة
عن عدم غيبوبة ذاتنا عن انفسنا وعدم غيبوبة علمنا عن انفسها ليس اضافة حتى يستعمل التعدد والتغاير في
قوله حيث قال في علم الدواني التشر مقتضى اثر المحقق الطوسي حيث خرج الحاشية القديمة بالتغاير الاعتبار

تعالى وان الفاعل بالحيثية انما يقول في التعبير العنوان في دون المضمون الجبر عنه وهو لا يستوجب ان يكون المحدث
 امر اعتباريا حتى يكون العلم بها علما حصوليا لا حصوليا كيف يصح المحشى ان العلم الحصولي هو شيء من حيث العوارض
 الذي يمتنع ان العلم المتعلق به علم حصولي الا حصولي بهذا غاية توجيه الكلام واستدراك علم حقيقة المقام قوله والعلم المتعلق بها
 علم حصولي لان الذات الماخوذة مع الحيثية لتركيبه عن امر اعتباري امر اعتباري موجود في ظرف الخارج وجودها الظلي دور
 الخارج بوجودها الاصلى بخلاف النفس فلا تكون نقلا لا استعدادا الا ان النقص الذي هو احد اقسامه لا يمتنع ان علم حصولي
 وجودها بالحيثيتين في ظرف الاتصاف بظايرها ليست عينها ولا معلولا لها فيكون علمها علما حصوليا اذ العلم المتعلق
 بالاشياء الغائبة عما يكون حصول صورة منها هذا المخرج في التبيين

وهو المحدث الذي اذا اعتبر بلبسه بالفاعل كان من حيث تلبسه بالفاعل معنى مصديقا فالعلم حقيقة هي تلك الحقيقة
 المشتركة التي نسبتة للمعنى المصدري اليها نسبة الانسانية الى الانسان الحيوانية الى الحيوان فاشتركة دليل على اشتراك
 جفشا اشتراكه كما ان اشتراك الانسانية والحيوانية دليل على اشتراك حقيقة الانسان الحيوان في العلم الوجه سبحانه بذاته
 فلما دل البرهان على انه نفس ذاتية وليس حقيقة منضمة فالعلم للمعنى المصدري المعبر عنه بنسبة غير متبرجة عنه سبحانه اذ القول
 بانواعه عنه سبحانه يعرض الى القول بتغاير مصداق العالم والمعلوم في علمه سبحانه بذاته والملم يدل برهان قاطع على ان
 مبدأ الانكشاف في علم النفس انتهاء وغيره من المفارقات نفس من انتهائها فلا وجه لانكار اشتراح العلم للمعنى المصدري عن
 الذات العاتلة فافهم قال الشارح كيف الذات الخ الظاهر ان يقال الذات الماخوذة مع الحيثية ليست سبحانه
 عند المدرك بل بتوسط الصورة لانها لا تتصور عند المدرك الا اذا لاحظها المدرك مع تلك الحقيقة فيكون
 لها في تلك الملاحظة حصول وارتسام لا حصول عند المدرك بل بتوسط الصورة فلا يكون العلم بها حصوليا
 قوله فلا يريد ان الفاعل هو ذلك لان المراد بالذات الماخوذة مع الحيثية في قوله كيف الذات الماخوذة الخ
 مجموع الذات والحيثية ولا ريب انه امر اعتباري فيكون العلم المتعلق بها حصوليا اذ لا حصول لتلك المجموع عند نفسه ليس
 قوله هذا وليا مستقلا على نفس التغاير مطلقا اذ دليل الشيخ المذكور سابقا قائم عليه بل هو علاوة لدليل الشيخ والمقصود منها
 نفس التغاير الذي لا يقطع انما لا يخفى على ذي بصيرة ان قول الشارح كيف الذات الخ به خطأ اذ علم من علم التغاير
 مصداق العالم والمعلوم في العلم الحصولي لم يمتدح الى التغاير الحقيقي بين مصداقهما في العلم الحصولي حتى يكون هذا علمه
 قوله لان الذات آفة فيه انه يجوز ان يكون الحيثية المعتمدة مع الذات غنسية موجودة في
 الخارج فالذات الماخوذة معها لا يفتقر تكون غنسية موجودة في الخارج وعلى تقدير كونها اعتبارية
 يجوز ان يكون معتبرة في التعبير والعنوان فقط فلا يكون الذات الماخوذة مع الحيثية امرا اعتباريا
 قوله فلا يكون نقلا لما آله لما كان العلم الحصولي عند الفلاسقة احد ثلثة امور هي ان يكون المعلوم عينيا للعالم او معلولا له

يجوز ان يكون الشيء نفسا لنفس من دون ان يكون موجودا في الخارج بالوجود الاصل في اذ القدر الصوري في الوجود
 الا انضامي ليس الوجود ليست في المنعوت فمحتمل ان يكون الموجود في الخارج وينضم اليه الضمير كونه موجودا
 في مرتبة لانهم قال الخارج في الحقيقة والمقصود بالخارج هو علمانية العلم المعنى المصدر في المصدر عنه بدليل من
 عن علم النفس والجوهرات نفسها قطعا واذا كان العلم المعنى المصدر في مرتبة خارج مفهوم العالمية في مفهوم المعلومات
 عن ان العالم مفهوم العالم مفهوم المعلومات مفهوم العلم متناهية ولا يمكن ان يكون المعلومات المتناهية غير
 واحدة الاجزاء متعلقة بمعية في مرتبة المصاديق او مصداق التباينات محتمل ان يكون احدا فمحتمل ان يكون مصداق
 العالم مغاير المصاديق للمعلوم والمصاديق العلم فلا يمكن ان يكون مصداق العالم لم يتناول واحدا واجاب بعض
 قدس بما يحصل ان العالمية في المعلومات وكذا العلم والمعلوم لا يتناهي بينهما في علم شيء بنفسي بمعنى علم شيء لنفسه عدم
 عن نفسه ليس متناهية حتى يكون العالم والمعلوم متضايفين في العلم الذي هو عبارة عن عدم غيبة شيء عن نفسه متضايفين
 للمعلوم فيجوز ان يكون الشيء جازعا عند نفسه مبداء الانكشاف نفسه من ان تغاير بوجهه وبين نفسه ثم قال كيف
 من هذا المورد هذا القول فانه يستلزم ان يكون شيان متضايفين بالقياس الى شيء واحد فمعنى هذا ان العالمية
 بانه انما ان يكون العلم المعنى المصدر في المصدر عنه بدليل من شئ خارج الذات الحاكمة او لا يمكن والثاني ظاهر البطان الظاهر
 ايضا لا يمكن وجه التنازع العلم المعنى والمصنف عن تلك الذات ولا يرب في ان العلم بهذا المعنى متضايف للمعلوم
 ولا في ان العالم بالمعنى المشتق من هذا المعنى باعتبار قيامه بضايف مفهوم للمعلوم لمشتق من هذا المعنى باعتبار وجوده فلا
 لا يكابر التضايف بين العلم والعالمية والمعلوماتية المعنى المذكور واذا كانت تلك المفاهيم متضايفين فلا يمكن ان يكون
 متضايفينهما واحدة او عدم غيبة شيء عن نفسه ان لم يكن اضافية لكه متصح لا تنزع معنى ضايفي وهو ما يعبر عنه بدليل من
 لانها التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين العلم والمعلوم الا اذا انزع العلم المعنى المصدر في من الذات
 لنفسها ولا يتجرى عليه اياهم بشرط ان عليه اذ اصبح العلم المعنى المصدر في مفهوم العالمية ومفهوم المعلوماتية من
 الذات الحاكمة فلا محال لانها التضايف بين العلم والمعلوم وكذا بين مفهوم العالم ومفهوم المعلوماتية من العالمية
 عن الذات الحاكمة لنفسها انما ان يكون بانها معلوماتية او لا يكون الثاني ظاهر البطان وعلى الاول فالعلاقة
 التي بين بانها العالمية في علم الذات بنفسها انما ان يكون متضرعة عن تلك الذات ومتضرعة عن غير الثاني
 محتمل الاول قطعا فثبت ان بين العالمية والمعلوماتية في علم شيء بنفسه تضايفا للارث اما ان شيان يكونا
 متضايفين بالقياس الى شيء واحد امي اذا كان الموجود بهما واحدة فليس كل واحد من المعالج والمعالج فيما اذا كانت
 النفس والشئ متضايفان مع ان الموجود بهما ذات واحدة هذا الكلام الشريف واقول انهم عرفوا التضايفين
 بانها الامر ان اللذان لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد في ذات واحدة من جهة واحدة وذكر ان القيد الاخير

قوله في الحاشية والادفيا نحن فليس الخ لعل غرضه ان وصفت العاقلة بالمعقولة من الصفات النفسانية التي مصداقها
 حيا نفس ذات الموصوف فيكونان واجبة الثبوت كما كالجود للموجب تعالى فلا يزدان الا تصانف بها ممكن لها والا تصانف
 بشئ ممكن سبق بالاعتدال فله نفس اعتدادا وان باجدها صارت عاقلة وبالاخر معقولة قوله فيها فالعقل هو المعقول
 والعقل الخ واللازم ان يكون علمها بانفسها بخصوصا

لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء لا من جتين هذا الكلام مقص على انه يمكن ان يكون شيان متضاهين
 بالقياس لشيء واحد لان ابوة والبنوة العاضتين لشيء جتين لشيء طر في ضانته واحدة بل كل منها طرف ضانته اخرى
 ولو كان الامر كما زعموا لكان المصاح قوله ان القيد الاخير لا لخال المتضايفين كالابوة والبنوة العاضتين لشيء جتين قابل
 قال الشارح في الحاشية من غير ان يوضح الخ لا يخفى على السامع انه لا يلزم من كون المعقول نفسية المجردة مع غير ان يكون
 معنوية تقديرية موجهة للثبوت ان يكون العقل هو عينه المعقول حيث لا يكون بينهما معاصرة حلا لاداء اولاهما بالبرهان يجوز
 ان يكون المعقول نفس الذات لكن بعد تعلق صفته بعلم بها كما ان المباح اذا عالج النفس اثرها النفس المعالج لكن بعد تعلق صفته بالعاجية
 قوله فيكونان اجبة الثبوت آه اقول ان ارادوا بكونها واجبة الثبوت لما ان ثبوتها لها غير معلل اصلا لا يجعل لذات لعل
 مستانف كما هو ظاهر النظر ففية انه لا يلزم من كون صفات العاقلة ووصف المعقولة متعزتين عن نفس ذات النفس وكون
 النفس نفسا تها مصداقا لعل ان يكونا موصفين ان يكونا كذلك لوصفان واجبة الثبوت لها بهما لعل ان لا يمكن جعل الذات
 فليست هي ذات فيصح ان يسلب عنها ذاتها وذاتياتها فلا يكون هذا ان لوصفان واجبة الثبوت للنفس بمعنى ان يكونها غير
 معللين اصلا وان ارادوا بانها غير معللين يجعل مستانف فليس كمن يتوكل كالجود للموجب ليس محلا لوجوده والوجوب سبحانه
 ليس معللا اصلا لا يجعل لذات ولا يجعل مستانف الا يلزم من كون ذاتها سبحانه مجموعا للعياد بالذات او ان يكون
 الوجود مجموعا ومعلولا الا يكون منشأ انشاءه لك اذا تقر له سوى تقرر الشا فاصواب ان يقال ان النفس
 بعد وجودها غير منتظرة في كونها عاقلة الى كسب صفته بقيا ما تكون موصوفة بالعاقلة ولا في كونها معقولة لنفسها
 الى تعلق صفته بتعاقفها تكون موصوفة بالمعقولة فلا تصوفها استعدادا وان استعداد وجودها لصفته
 فيه واستعداد تعلق تلك الصفته بهما بل النفس نفس ذاتها عاقلة ومعقولة وقد عرفت ما فيه ذكر
 قوله واللازم آه فيه انه لا يلزم من عدم اتحاد العاقل والمعقول والعقل في علم شيء بنفسه ان يكون علمه بنفسه
 صورة فيه بل انما يلزم ان يكون العلم امر اذ اعلى ذاته وهذا اللازم ملزم او التحقيق ان العلم مطلقا عبارة عن الصفته
 القائمة بالنفس فان كانت تلك الصفته القائمة بها متعلقة بشئ نفسه بلا توسط الصورة فالعلم حضوري ان كانت
 متعلقة بشئ بواسطة الصورة فهو علم حصولي ولعل ان تلك الصفته القائمة بالنفس منتظمة الى الصور والصور
 فيلزم انقسام العلم الحضوري الى التقنوي والتصديق والكلام وان صرحوا بان العلم كحضوره لا يكون تصديقا ولا تصديقا

قوله فيها وتحقيقنا هذا إشارة إلى قوله فالعقل المعقول الخ فإذ كانت النتيجة لجميع ما سبق وجه الظهور أن ما سبق ميل ولائاً
 ظاهرة على أن المعقول هنا لولم يكن عين العقل بمعنى الحاضر عند المذكر الذي هو حقيقة الشخص الذي لمزم أن يكون علمه
 بحصول صورة وهو الوجه ليس لخصائص بهذا المقام بل جازي الشخص مطلقاً كما لا يخفى قوله عطاء وفي التامس
 غلى الليل فلما نأى كسبه ظلمته وغطاء كساها غطى بالزرة وجهها قوله فيها ودون العلم الخ لأنها من الأمور الاعتبارية
 الغير الحاضرة عنده فلا بد في علمها من الحصول قوله فيها وبه يظهر أيضاً لأن المجرى مع كونها فاعرة الفاعل
 في جميع الكمالات لما كان تعقلها عيناً واتها

لكن كون العلم خصوصي تصور وتصديقاً لازم عليهم قطعاً وذلك لأنه إذا كان العلم خصوصي عين المعلوم وآثاراً عتباراً
 وعلم العلم الحصول علم خصوصي العلم الحصول أما تصديق فالعلم الحصول يتعلق بالعلم الحصول أما أن يكون متعلقاً بالتصور
 أو متعلقاً بالتصديق فليزمن اتحاد العلم الحصول مع التصور والتصديق وآثاراً عتباراً فيكون العلم الحصولي أيضاً تصورياً تصديقاً
 ولا يتصل بالتصور والتصديق بالعلم الحصول وما قيل في ذلك العلم عتباراً الأول أنه علم ما هو غير العالم وصفاته وهذا لا يتصور
 وإنما في أنه مبدأ لاكتشاف نفسه هو بهذا الاعتبار علم حصولي ليس تصورياً تصديقاً فلا يخفى سخافة لأن التصور والتصديق
 مختلفان بالبرهان فلا يمكن أن يكون الحقيقة التصورية باعتبار تصور والتصديق باعتبار آخر لا يكون تصور والتصديق
 قال الشارح الحاشية بتحقيقنا أنه لما علمت تحت تحقيقنا الذي أن العلم والمعلوم العلم يحصل مطلقاً كالحال الشارح قد ذكر
 قوله يدل لآلة ظاهرة الخ أقول في الآلة ما سبق على أن المعقول في العلم حصولي لولم يكن عين العقل لمزم أن يكون علمه حصول
 صورة في جهة الخفاء كما عرفت من قبل قال الشارح كما سيكشف لك عطاء والخ قال في ما سيجي معروضاً على المتوهم أن العلم
 من الأمور التي تحققها باعتبار العقل اختراع الذهن بل هو أمر في تحقق في نفس الأمر وله حقيقة محصلة فإذا كان العلم مجموع
 المعارض والمعرض يلزم أن يكون حقيقة العلم قائمة من الجواهر المعارض غير هامة من المقولتين المتباينتين في الشك في الحقيقة
 مركبة كفضلي اعتبارية وليس لها حقيقة وحدانية محصلة كما صح به كثير من المحققين أنت تعلم أنه على تقدير القول بكون
 العلم عبارة عن الصورة الحاصلة لا معنى لكون العلم حقيقة محصلة أصلاً أو في علم الجواهر جوهراً وعلم الكيف كيف وعلم الكم كم
 فهذا لا يراد أي كون العلم حقيقة غير محصلة مشتركة لورود على من علم أن العلم مجموع المعارض والمعرض وعلى من قال
 أنه عبارة عن المعارض فقط غاية الأمر أنه لا يلزم على القول بكونه عبارة عن المعارض فقط تركيبة من المقولتين قال
 في بعض كتبه أن مناط الاكتشاف هو أن يحصل المعارض فقط لأن يحصل مجموع المعارض المعارض على ما يشهد
 الضرورة كيف وحصل المعارض في الذهن خالياً عن المعارض تحقق الاكتشاف ولا تخفى ما فيه
 قوله لا بد في علمها أنه أقول فيه أنه لو لم يزم على الشارح أن لا يكون علم العلم الحصول علماً حصولياً لأن العلم الحصول عند
 عن الحالة الادركية المنبثقة عن الصورة ولا شك أنها على هذا التقدير من الأمور الغير الحاضرة عند النفس فلا بد في علمها من الحصول

فلا وجب تعالى عن جميع الخلق التماثل الحق بان يكون صفة العلم وكلما اجمع صفاته التي هي قسامة الالوهية فيكون
منها نفس الذات العتوم الحق بلا مشاركة امر عينه تعالى بعين باذنه من الحجة القائمة والبنية الساكنة في

قوله فالوجوب تعالى آه اعلم انهم يختلفون في كون صفات الوجوب جل شأنه عين في ذاته الحق او غير ذات اولاهي ولا غير
فذهب الحكماء الى الاول وجوب المتكلمين الى الثاني والاشارة الى الثالث استدلال الحكماء على ما ذهبوا اليه بوجوبها
ان الصفات لو كانت زائدة على ذاته الحق كانت مكملة لا احتياجا اليها لموصوف فلا بد لها من علية فتلك العلية لا يخلو
ان تكون ذات الوجوب بجان او غيره لا يخلو الى الثاني لانه يلزم على هذا احتياج الوجوب بجان في كونه عالما وقادرا
الى غيره فيلزم استحالة الغير وعلى الاول يلزم كون البسيط الحقيقي باعلا وقابلا معا واورو عليه بان لا سلم تناف كون
اشي قبالا وقابلا وتفضيله ان القبول تقدير يطلق ويراد به لا انفعال التجدي قد يطلق ويراد به يطلق الانصفات فان كان
مراد الاستقلال يلزم على تقدير كون الوجوب بجان علة لصفاته كونه عالما وقابلا بمعنى الاول فلو زعمتم وان اوله يلزم كونه عالما
وقابلا بمعنى الثاني فلانهم متنافون كون شي الواحد عالما وقابلا فلم يتم دليل بعد على جوب اختلاف حشيتي الفعل والقول لتماما
ومنها ان صفات الوجوب بجان صفات كما لية فيلزم على تقدير كونها زائدة على ذاته سبحانه ان يكون شيئا بغيره واورو عليه
بان ان يريد سبحانه بالغير ممتنع صفة الكمال الزائدة على ذاته لذاته تعالى فهو جائز عندنا وان اريد بغيره فلا بد من تقييده
حتى يظفر فيه وتحقيق المقام ان صفات الوجوب بجان عين في ذاته الحق لا بمعنى ان هناك ذات صفة وهما متحدان في كون الصفة
عين متوالت بل لانه على ان مصدر الصفات الكمالية نفس ذات الحق بلا زيادة امر عليها انصاف حشيتي اليها والاي يلزم
كون الصفات الكمالية مسبوقة عن مرتبة نفس ذات الحق فلا بد سبحانه يترتب عليها ما يترتب على ذات صفة وزوايا غير كمالية
في انكشاف الاشياء مثلا بل يحتاج في انكشافها الى صفة تقوم بها بخلاف ان الله تعالى فان ذاته غير محتاج في انكشاف الاشياء
الى صفة تقوم بها بل ذات جل شأنه تقوم مقام جميع الصفات بمعنى ان ما يترتب على غير تعالى بعد قيام الصفات
يترتب على نفس ذات تعالى وهذا معنى قولهم انه سبحانه عالم بلا علم وقادر بلا قدرة يعني ان آثار العلم والقدرة وغيرهما يترتب على
ذاته تعالى مع عدم قيام صفة العلم والقدرة بذاته الا قدس واستدلال المتكلمون على زيادة الصفات بان العلم مثلا
لو كان نفس الذات والقدرة الغير نفس الذات لكان العلم نفس القدرة فيكون المعلوم من العلم والقدرة امر واحد
وهو ضروري لاطلاق وفيه ان هذا الدليل انما يدل على تنافية مفهوم العلم والقدرة ومعنايتها الذات العلية تنافية
ومعنايتها لهما وليس الكلام في مفهوم اما الاشارة فان اردوا ان صفات الالوهية ليست على الذات الحق بحسب مفهوم ليست
بحسب المصدق فهو حق لا اشكال عليهم مهلا وان اردوا ان رفعه وروا الاشكالات عليهم ليس الكلام معهم معي محصل
قوله بعين باذنه آه اعلم انه وان كان التحق ان صفات الوجوب بجان عين ذاته تعالى كما عرفت
لكن الدليل الذي ساءه الحشيتي حجة قاطعة وبينة ساطعة لا يدل على عينية صفة العلم التي فضلها عن عينية جميع الصفات

قوله يلزم اجتماع الثنتين قال بعض الاعاظم لاحد ان يتوجه عليه النقص لان مقدمات البديان بعد التسليم لا غماض
 عما يتنبى عليه استحالة اجتماع الثنتين يلزم عدم علم التجزيات على وجه جزئي فانه على تقدير حصول الاشياء بانفسها
 يلزم اجتماع الثنتين للصحة يقول عبده المختص بحيلة الثنتين اني قوله بعد التسليم اشار الى انه لاحد ان يمنع على تقدير
 كون علم الصورة الذهنية حصولها وان كانا متحدتين بالذات لزم اجتماع الثنتين المستحيل مستند ابانه عبارة عن
 اجتماع امرين متضادين في الماهية النوعية في محل واحد محيل منه جماعها بحيث يرتفع الامتياز بينهما كالمصباح
 المحشى في موضع آخر والتمايز بين المتحدتين اما لا يتوقف على اختلاف المحل شخصاً فحسب بل المحل الواحد في ازمته
 متفردة اوزماناً اعيد يوجب تعدد الشخصيات باعتبار الجهات كالتيولى وفي قوله والاغماض اشار الى ان
 ما يتنبى عليه استحالة من ارتفاع الامان عن حكم الحس على تقدير وجوده

قال الشارح ولا يلزم اجتماع الثنتين اهـ هذا دليل مشهور للاسفة على ان علم النفس بصفاتها حصولي وتقرير
 انه لو كان علم النفس بصفاتها حصولي صوراً فيها يلزم اجتماع الثنتين المستحيل وهو عبارة عن وجود فردين من نوع واحد
 في محل واحد في زمان واحد بحيث يرتفع الامتياز بينهما وذلك لانه لو حصلت منفعة النفس في النفس ليقوم فردان من نوع
 واحد في محل واحد زماناً احد عنى الصنفه وصورتهما في النفس لفينسب اليها امتياز يصلح لان الامتياز بين فردين اما
 بحسب الماهية او بحسب المحل او بحسب الزمان وكل ههنا منقضى اذ هو وعليه بوجه منها ما سيندر تحت المحشى وسيجب ان يدعى
 ان الله ومنها ان منقوض ما اذ تصور ما هي الصفات وتصور ما هيات انما يكون بالتجريد والتعريف فلا بد من حصول
 صوراً وتصوراً ما يتشخص الذهني فيلزم قيام الثنتين بمحل واحد جسيماً بان الكلام في الصفات التجزئية فلو حصلت ههنا
 يلزم الاستحالة قطعاً لفقدها لاعتباراً بخلاف تصور ما هي الصفات اذ لا يلزم من اقيام الثنتين مع تغاير الهويات اذ لا يصور
 هويات نظمية للصفات انفسها هويات حالية ومنها انه لو فرض ان علم النفس بصفاتها علم حصولي فلا شك ان الصور الحاصلة
 منها في النفس موجودة بوجود ظلي ذهني في تلك الصفات انفسها موجودة بوجود حلي خارجي فصوراً يكون مغايرة لما في تلك الصور
 فتكون الصفات صوراً متغايرة بالتشخص فتحقق الامتياز بين الصنفه الموجودة في النفس بالوجود الاصل وبين تلك الصنفه
 الموجودة فيها بالوجود الظلي فلا يرتفع الاستيعاب بينهما في نفس الامر وهذا الايراد في غاية المستاتة
 قوله اشار الى انه يعني اننا ان لم يلزم فيما نحن فيه اجتماع الثنتين المستحيل فان قلت ان الاختلاف
 الموجب للثنية والتغاير انما يكون باحد الاسماء الثلاثة الاولى اختلاف الماهية والثاني اختلاف المحل الثالث اختلاف الزمان
 ولا اختلاف ههنا بالاسماء المذكورة هذا اذ الذي هو المحل وكذا الماهية الحال وكذا الزمان واحد
 قلت حصر الاختلاف الموجب للثنية والتغاير في الاسماء الثلاثة المذكورة ثم علم ههنا نحو احده
 من الاختلاف يوجب التمايز وهو اختلاف استعداد المحل فانهم حكموا بان الصورة الحسية ماهية واحدة

ان يحصل من نفسه وبشخصه مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن

ولعل الحق انه لا يلزم استحالة المذكورة فيما نحن فيه اذ صفات النفس ليست بما يلائم الحس في ان يتصور على تقدير اجتماعها في محل عدم تمايزها بالذات بالعوارض ايضا اذ الماهية مشتركة بينهما وكذا لوازمها من الصفات النفسية مشتركة ايضا فلا امتياز بينهما اصلا فلا امتيانية فلا تماثل فانه فرع الامتينية واور عليه بان عدم التمايز في نفس الامر محتمل جواز تمايزه عند الاجتماع بعوارض مستندة الى اسباب مغايرة دون المحل وعدم التمايز عندنا غير محتسب لان مرجعه عدم علمنا بالتمايز ولا فيه بان عدم الاستيثار لا يدل على الاتحاد بل غاية عدم العلم بالامتينية واجاب العلامة بقضائنا في شرح المقاب ما ذكر على تقدير تمامه فيفيد عدم الامتياز في نفس الامر لا عند العقل فقط الثالث لو جاز اجتماع التمايز في نفس الامر اجتماع سواين في محل فيجوز التمايز في مقتضى عند احدهما مع بقا الآخر فاذا اتفق عن المحل احدهما فيجوز تصانف كل واحد بضد للآخر المتقضى لان والاحد الضدين عن المحل صحيح لا تصانف بهذا الاخر وذلك الضد للآخر في غيرهم اجتماع السواء مع ضده وذلك محال واور عليه بانه مبني على جواز خلو المحل عن احد التمايزين جواز ان يكون التمايزان مجتمعان في محل لا يميز فلا يجوز ان يكونا على ان المحل لا يخضع للشيء وضده الا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو اصل التمايز وعن غيره منها وعلى ان المحل لا يخضع للشيء وضده الا فيجوز ان يكون الشيء خاليا عن الشيء الذي هو اصل التمايز وعن غيره من هذه الاية فلا يلزم اجتماع الصنفين بهذا وقع القليل والقال بحق ان اجتماع التمايزين بحيث يرتفع التمايز بينهما بالكلية في نفس الامر محتمل اذا الامتياز مساوق للوجود فلا يصح رفع الامتياز من شأنين في نفس الامر الا اوضح وجود شأنين بوجود واحد وهذا غير معقول اذ الوجود معنى مصدرى يختلف باختلاف المعاني التي تقابل قوله ان يحصل من نفسه ثم حصول الخبر في الخارجى بنفسه شخصية مقارنا بالعوارض الخارجية في الذهن من جهة الحكماء وقد نص عليه الشيخ في كتيبه كالشفاء والاشارة غيرهما وقد سبق منا نقل بعض تلك العبارات في الاصحى على التماس فيها ان يتبين ان الاشياء خارجة تتحصل في الذهن بتخصصها والعوارض اللازمة لها لكن في الاحاسين احدى الحواس الظاهرة التجربة عن نفس المادى مع شرط حضورها عند وقوع ذنبه وضع في الخيال مع غيبوبة حاملها التجربة عن المادى وعن وقوع ذنبه بخلاف سائر العوارض بالجملة الموجود في الذهن نفس الموهبة الخارجية وهذا المذهب ان كان مختارا فهو الفلاس لكنه لا يصح على تقدير كون مصدرى الوجود المصدرى نفس الماهية كما هو التحقيق اذ على تقدير حصولها في الذهن كما هي في الذهن مصدرى الوجود الخارجى فتكون باهى موجودة ذهنية موجودة خارجية فتكون باهى ليست الا عيان في الاعيان وهذا صحيح الاستحالة والتصور علم الخبرى بما هو خبرى حصول البنية فاما ان يكون نفس ذنبه باهى في الخارج مرتبة في الذهن فتكون باهى حاصلة في الذهن واقعة في الاعيان لا يكون فانه باهى موجودة الا عيان حاصلة في الذهن بل بعد تعرضها عن الوجود الخارجى لما كان التعرض عن الوجود الخارجى مساويا للتعرض عن الشخص فلا يكون حصولها مع التعرض عن الخارجى في علم الخبرى بما هو خبرى وقد كان الكلام في علمه بما هو كذا ايضا الوجود في الذهن عبارة عن الحصول في كذا في الخارج

ان الكلي قاصر عن افادة علمية بما هو كذلك بل هذا الاجتماع لتسليس الذي اودعتم باستحالة لاجتماع الشخصين في الخارج
او شخصيتين الخارجيتين المتشاككتين في الماهية النوعية في محل واحد وهو لنفسه لا يصنع الى انكار علم الخبير بما هو
جزئي فافهم استدلو اعل حصول الاشياء بنفسها في الذهن

ومصدق المحلول نفس في استحال بل لا زيادة امر ونقصا في حقيقة فالحصول الجزئي الحقيقي من الكل في الذهن كان نفسه
مصدق المحلول فيكون في نفس ذاته مصدقا لا تقار الى الموضوع فيكون محتاجا الى الموضوع حيثما كان فيكون جزئي في الخارج
ايضا محتاجا الى الموضوع ومقتضى الية فلا يكون جوهرا او ايقضا يكون باهيو في الاعيان لا في الاعيان الا في الخارج فيكون
في الخارج لا بد ان يكون له ماهية مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني لا استحالة ان يكون الموجود الخارجي والموجود الذهني
واحدا بالعدد وعلو حصول الجزئي باهيو جزئي في الذهن فظاهرا لا يرتفع عن الخارج بحصوله فيه بل يبقى في الخارج فلا بد ان يكون
الحقيقة مشتركة بين الموجود الخارجي والموجود الذهني مع ان وجوده وتخصه عين ماهية فلا ماهية له مشتركة بحصوله في وجوده
تخصه عين ماهية لا ياتي في وجوده في الذهن لا يوجب التخصيص لا يوجب التخصيص لا يوجب التخصيص لا يوجب التخصيص
ولا يستحيل ان يكون الشيء احد تشخصا احدا خارجيا لاخره في ان التشخص الخارجي غير له عن الاشخاص الخارجية طر او عن الاشخاص
الذهنية الباصلة له لا في المتغيرة له كذلك الشيء وتخصه الذهني الحاصل له عند وجوده في الذهن غير تشخصا ذهنية
اخر حاصلة له بالنسبة الى الاذن الاخر فان التشخص الخارجي بمنزلة الكلي بالنسبة الى الشخصيات الذهنية غاية الامور
بكل في الاصطلاح فلا يخفى سخا فقه لان تعدد وجود الشيء الواحد مع بدارته بطلانه صرح به الشيخ الفخر في الكليات الشفاء
ومع ذلك جاز وجود الشخص المعنى الذي وجده وتخصه عينه في الذهن فلا يخلص عن لزوم كون الشخص الخارجي من الاشياء
حين حصوله في الذهن وقياسه قايما بنفسه غير حاصل فيه الا فيكون كما كان مصدقا المحلول نفس في الحال لاساقته
بين المحلول في الذهن والشخص الذهني ضروري فيكون الشخص الذهني بنفسه مصدقا المحلول في الذهن فافهم
قوله ان الكلي قاصر لا يخفى ان كون الكلي قاصرا عن افادة علم الجزئي باهيو جزئي لا يستلزم حصول الجزئي في الذهن نفسه
وتخصه معارضا بالعوارض الخارجية بل يجوز ان يكون حقيقة الجزئي حاصلة في الذهن مع تشخصه بالشخص الخارجي
وهذا التقدير يكفي في علمه على الوجه الجزئي فهو حاصل في الذهن مع تعرضه عن الوجود الخارجي الا ان لا يصح على تقدير عينه في وجوده
قوله بل هذا الاجتماع لتسليس ان بعض المحققين قد ساء ان جعل صور الجزئيات القوي كجمانية وهي منقسمة بانقسام
موضوعاتها بصورة جزئي يحصل في جزء من القوة وصورة جزئي آخر في جزء آخر منها فلا اجتماع واما الجزئيات
الجزئية وان كان محلها النفس لكن علمها ليس على وجه الجزئية انما يدركها بها دون اشخاصها فلا تسليس هناك
اي قول لا وجه لاختصاص جزء بحصول صورة جزئي وجزء آخر بحصول صورة جزئي آخر وهذا ظاهر حرج
قوله فان استدلو ان علم انهم استدلو اعل حصول الاشياء بنفسها في الذهن بوجوبه وان لا لعل الوجود الذهني لم يثبت له

على ان يحصل في الذهن نفس الشيء لا يتجوز ومثاله فانها تدل على ان متعلق العلم لابد ان يكون حاصله عند العقل متساو للشيء
 فلا بد من حصول نفس الشيء في الذهن اذ الحكم على اشياء الغايرة لها ماهية لا يتعدى منه اليه فلا بد من مثل نفس الشيء في الذهن
 وتعب عليه اذا العلامة مطلوبة اذ ان يكون الحكم على شخص العيني او على صورة الذهنية وعلى تقدير ان لا يدل
 الدليل النابض على ما ثبت الوجود الذهني على حصول الاشياء بنفسها في الذهن اياها على تقدير الاول فلا بد على هذا التقدير
 يكون الحكم على الهوية العينية فلو وجب وجوده لمحكم عليه في اقتضائها الموجبة وجب وجود الهوية العينية ولم يكف جوبه
 الذهنية لصديق الحكم سواء كانت الصورة الذهنية مشاركة لها في الماهية اوغايرة لها فيها اذ على هذا التقدير لا يكون وجود
 شخص من الماهية كافيا في صدق الحكم على شخص اخر منها فان وجوده ولا يمكن لصدق الحكم على شيء على هذا التقدير لا يكون
 القول بوجود الذهني محذوا صلا ولتقيل حصول الاشياء بنفسها في الذهن اياها على تقدير الثاني فلا بد لما تعدى الحكم على الصورة
 الموجودة بالوجود الظلي منها الى الهوية العينية مع كونها مغايرة لها وجودا ونفعا وان كانت مشاركة لها في الماهية فلماذا
 لا يتعدى الحكم على شيء منه الى ذلك الشيء فالغايرة بحسب الوجود لا يتجوز بحسب الوجود وتخصص الماهية جميعا سياتي في
 الاتساع عن محل الصدق وعدم الاتساع عن الكشف المراتية على انه لما تعدى الحكم على الوجه الحاصل من الشيء منه وذلك الحكم
 كما يحكم على الشيء بانه مشار اليه فيصدق الحكم من معنى التحيز الى الجسم فلماذا لا يتعدى الحكم من شيء الى ذلك الشيء
 الثاني ان شيء يكون مبينا لشيء الشئ لمباين لا يكون مشا لاكتشاف المبين الاخر وهذا لا يتعدى لشيء اما لا
 فلا بد ان كان المراد بعدم كون المبين مشا لاكتشاف المبين الاخر ان لا يكشف يجب ان يكون مساويا للكشف في حقيقة
 مطابقا لاي وجه الماهية فهو مضادة على المطلوب ان كان الغرض منه ان لا يكشف لشيء يجب ان يكون متحدا بوجه
 ففقيه ان يحصل من الشيء في الذهن لا يمكن ان يكون هو نفسه بعينه كما عرفت وانما ثانيا فلا ننضم وهو الى ان وجهه
 المبين اياه بحسب جهة رجا يكون كما يشاله فلما جاز ان يكون جهة الحاصل في الذهن كما يشاله فلم لا يجوز ان يكون جهة
 الحاصل في الذهن كما يشاله فان قيل ان لا يكشف الشيء لابد ان يكون متحدا بمحمولا عليه قلنا ان الصورة الحاصلة
 من الشيء عند العقل ان كانت متحدة مع الماهية فليست متحدة معه في الوجود وعن وجه الفرض فلا تكون محمولة على
 ذلك الشيء منع كونها كما يشقه له عن فهم وانما ثانيا فلان الصورة الحاصلة من الشيء في الذهن المتحدة معه في الماهية
 لها سخوان من العلاقة مع ذلك الشيء الاول انها محكية له والثاني انها متحدة معه بحسب الماهية فلا يخلو اما ان يكون
 العلاقة الموجبة لاكتشاف هي العلاقة الاولى في متحققة بين شيء ذوى شئ العنصر او يكون هي الثانية فيلزم
 ان يكون الصورة الحاصلة من شيء كما يشقه لعنصر ولا تتجاوزها في الماهية فان قيل مجموع العلاقات بين شيئا لاكتشاف
 قلنا فلا بد من اقامة الدليل على هذا ووجهه خوط القسا وكذا افاد الاستاذ العلامة مطلقا انوا عرفت هذا فاعلم
 ان القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن باطل لوجه شئ منها ما قد قد رناه وانما اوصونا حقيقة له عالية كما يشاله

وحصلت لنا في الذهن فاما ان يكون تلك الحقيقة الحاصلة في الذهن تشخصه بام لا يحل في الثاني الوجود بدون
 غير معقول وعلى الاول يلزم كون الجنس العالي شخصا من ان يتنوع بفصل وجودات في مقدار البقاء في وقتها ان يلزم على
 هذا التقدير ان يكون الجوهر عرضا في الذهن فان العلم به المكتسب من صورة شيء مجردة عن ذاته فيصوره الجوهر جوهر كما ان
 صورة الاعراض اعراض بناء على احتفاظ الماهيات في اتحاد الوجود وظهور التفرع مع ان ماهية الجوهر في العقل مجردة لا كغيره
 واجاب عنه الشيخ في فصل العلم من الماهيات الشفا وقد نقله الشارح فيما ساقى ولا بأس بنا ان نقله ثم نظرا في انه
 بل يتم اتم لا فقول قال ان ماهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعميان في موضوع وهذه الصفة موجودة لماهية
 الجواهر المعقولة فانها ماهية شأنها ان تكون موجودة في الاعميان في موضوع اى ان هذه الماهية هي معقولة تعمل موجودة
 في الاعميان ان يكون في موضوع واما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس كذلك في حده بل هو جوهر ليس له وجود
 في العقل في موضوع بل حده انه سوا كان في العقل لم يكن فان وجوده الاعميان ليس في موضوع فان قيل الفصل في الاعميان
 قيل المراد بالبعين التي اوجصلت فيه الجوهر صدرت عنه فاعلمه وحكامه العقل كماهية انما كمالها بالقوة والوجود في العقل
 حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمالها بالقوة ومعنى كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل لا معنى كون ماهيتها على هذه الصفة في ماهيتها
 تكون في الاعميان كمالها بالقوة وانما عقلت فان هذه الماهية تكون في الغير بهذه الصفة فانها في العقل ماهية تكون
 في الاعميان كمالها بالقوة فليس تختلف كونها في الاعميان كونها في العقل فانها في كليهما على حكم واحد فانها في كليهما ماهية توجد في
 كمالها بالقوة فلو كانت قلنا ان الحركة ماهية تكون كمالها بالقوة في الذهن شيئا اكل شيء يوجد فيم وجدته في العقل لا كذا كانت
 الحقيقة تختلف هذا القول القائل ان حركتها ليس حقيقة ان حركتها كذا في هذا وجدتها في الجسم كيف الانسان لم يجز به ووجد
 مقارنا بحقيقة حركته في جسمه فكيف يقال ان تختلف بالحقيقة في الكف في الحديد بل في كل منها بصفة واحدة وهو ان حركتها
 ان يجذب الحديد فانه اذا كان في الكف ايتر كان بهذه الصفة واذا كان عند الحديد ايتر كان بتلك الصفة فلما كان ماهيات الاشياء
 في العقل والحركة في العقل ايتر بهذه الصفة لولا ان كانت في العقل في موضوع فقد بطل ان يكون في العقل ليست ماهية في الاعميان
 لاني موضوع فان قيل فقد قلتم ان الجوهر هو ماهية لا تكون في موضوع اصلا وقدره تميز ماهية المعلومات في موضوع فمعقول
 قد قلنا انه لا يكون في موضوع في الاعميان فان قيل فقد جعلتم ماهية الجوهر انها تكون تارة عرضا وتارة جوهر او قد قلتم فمعقول
 انما معنا ايتر ان يكون ماهية شيء توجد في الاعميان جوهر وقدره عرضا حتى يكون في الاعميان لا يحتاج الى موضوع وفيما يحتاج الى
 موضوع البته ولم يمنع ان يكون معقول تلك الماهية يصير عرضا اى يكون جوهر في النفس لا كغيره فلا كماله فيه كلامه لوجوده
 ان الشيخ نفسه يعرف بان الصورة الجوهرية تعرض في النفس قد نفس في الفلسفة ومنهم شيخ ايتر على ان الفرق بين العرض والماهية
 ان العرض في نفس طبعية منفصلة الى العقل والصورة لطلبها غير منفصلة الى الينا فيتم اليه حسب طبيعة تلحقها فلو كانت الصورة الجوهرية
 عرضا في النفس كانت نفس طبعيتها اصل حقيقيتها مشتقة الى موضوع مطلق فكيف تكون جوهر اى في حقيقيتها

بأننا نحكم على الأشياء لا بوجودها في الخارج بالحكام ايجابية صادقة وذلك لا يمكن الا بعد وجود تلك الاشياء او ثبوتها
لشيء يستدعي ثبوت المثبت لا وادليس في الخارج فهو في الذهن

وانما انقشرت طبيعتها المرسله الى موضوع مطلق استحالة ان يتجسدها الا في موضوع فلا يوجد قدس في افرادها قائما
فلا يكون جبر اصلا ومنها ان الصورة الجبرية ته اقلية حاله في الذهن بل ارب قاصروا بخصار الحال في ارض الصورة
والجملش المادة والموضوع وجود الصورة الذهنية في الذهن ليس من قبيل وجود الصورة في المادة كما لا يخفى بل وجودها فيه من قبيل
وجود العرض للموضوع فمعرض في الذهن فتكون محتاجة باهيتها للموضوع لانهم قد صرحوا ان الكل في الموضوع لا يتصور
بدون الافتقار الذاتي فلم يتجسدها في العقل الا في الاشياء في الذهن نفسها او يظل قولهم ان الكل في الموضوع لا يتصور
بدون الحاجة الذاتية ومنها انهم استدلو على وجود الهيولى في جميع الاجسام بعد اثباتها في الاجسام القابلة للانعكاس
الكل ما بان طبيعة الصورة الجسمية طبيعية واحدة نوعية فلا يخلو اما ان تكون غنية عن الهيولى فلا يكون حاله فيها اصلا مع انه
قد ثبت حلولها في المادة في بعض الاجسام اى اجسام القابلة للانعكاس الكل اذ تكون متفكرة اليها فلا توجد بدون حلولها فيها
فتقول لا يخلو اما ان يكون الماهية الانسانية مثلا غنية عن الموضوع او متفكرة اليه على الاول لا يمكن ان يكون تلك الحقيقة
حالة في الذهن على الثاني لا يمكن ان تكون قائمة بنفسها في الخارج الا فيكون باهية عرضية لا جبرية فان قلت الماهية
الانسانية مثلا كجبر طباعها غنية عن الموضوعات باهر الا انها قد عرضها خصوصا حال حرجها الى موضوع قلت
لما جاز ان يعرضها خصوصا حال حرجها الى موضوع وهو الذهن هي بنفس طبيعتها غنية عنه فلم لا يجوز ان يعرضها خصوصا
حال حرجها الى موضوع ما في الخارج مع انهم قد اتفقوا على متنا ع فان قلت اذ لم يكن الاشياء حاصلة في الذهن بان
بل بشباجها وامثالها فقد بطل العلم كنهية الشيء لانه عبارة عن حصول نفس ذات الشيء في العالم قلت العلم كنهية شيء عبارة
عن انكشاف ذات الشيء للعالم وانكشاف ذات الشيء يجوز ان يكون شح حاصل منه في الذهن فتسل
قوله باننا نحكم اء اعلم انهم استدلو على وجود الاشياء في الذهن بوجود عديدة او ثبوتها انا تصور الاشياء التي
لا وجود لها في الخارج ونحكم عليها احكاما ايجابية صادقة فلا بد من ان يكون موضوعها ثابتا في الجملة او ثبوتها
لشيء يقضي ثبوت المثبت لا وادليس في الخارج فهو في الذهن فثبت ان هذا الدليل كما يدل على ثبوت الوجود الذي
اكتش على حصول الاشياء بانفسها في الذهن اليقير وقد عرفت ان هذا الدليل الاول له على حصول الاشياء بانفسها في الذهن
اصلا واما دلالة على ثبوت نفس الوجود الذهني فليكن كليه في كلام من وجوه الاول انه لو كان الاشياء وجود
في الذهن لزم ان يكون الذهن جارا وبارا عند حصول الحرارة والبرودة فيه مثلا لان وجود هذه الاشياء في المحل
يجب ان تصان المحل بها واجاب عن السيد الحق قدس الشريعة في حواشي شرح التجريد القديم بان الموجود في الذهن
ماهية الحرارة والبرودة وغيرها لكنها موجودة بوجود مطلق وكون المحل موضوعا بها من احكامها المتعلقة بوجودها المعنى

وكذا اتصافها مع البرودة انما هو في الوجود العيني دون الظلي وتخص هذا الجواب منع المقدرة القاطنة معنى الاتصاف
بصفة قيام ما هيتهما مجملها مطلقا سواء كانت له صفة موجودة بوجوه ظلي او لا وفي كون القيام بحسب الجوابين مقتضى
مستلزما لكون الجمل متصفا بذلك القائم ولا شك ان هذا المنع حاكم لمادة اشبهته مطلقا سواء ثبتت الخصم بل هو لازم
او لصفات المعدومات فتعين ان مقتضى اي شيء ان هذا الوجود الخارجي او نفس الصفة بدون اعتبار مطلق الوجود كما في
المعدومات لا يلزم الماهية ليس بالضرورة في الجواب المتعرض لكون مقتضى للاتصاف هو الوجود العيني لا يلزم الوجودات في
تقرير شبهة حيث قالوا يلزم ان يكون الذي هو خارجا وباردا لان ارا الجواب لك ان الجواب لك المنع فلا يلزم ما قال
العلامة القوشجي في شرح التجريد ان هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم نقصان الذي هي صفات الموجودة في الخارج
كما حركات البرودة واما لما ولا يقطع مادة اشبهته فانه لو ثبتت بلوازم الماهية كالزوجية والفردية ووصفا للمعدومات
كالاشتغال ومثاله بان يقال حصلت الزوجية والفردية في الذين يلزم ان يكون الذين وجبا وفردا ولا معنى للزوج والفرد الا
يحصل فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذين يلزم ان يكون الذين متنعين اذ لا معنى للمتنع الا ما حصل فيه امتناع
لم يمكن التفتي عنه بهذا الجواب فلا يميز ان يقال اتصاف محل الزوجية بهما من احكامها المتعلقة بوجودها العيني وكذا اتصاف
مع الفردية انما هو في الوجود العيني دون الظلي اذ لا وجود عينا لاشاها من اللوازم وكذا الكلام في الامتناع ومثاله
اذ لا يمكن ان يقال ان كون محل الامتناع موصوفا بهما من احكامها المتعلقة بالوجود العيني اذ لا يتصور له وجود عيني
وتحقيق المقام ان المشتقات على تخيير الاول المشتق الذي مبدؤه وصف انضمامي كالاسود والابيض في اشتقاق
مبدؤه وصف انتزاعي ولا شك ان صدق النحو الثاني منه على شيء ليس بمنوط بقيام مبدؤه اذ لا قيام لمبدا بموصوفا
حقيقة واما صدق النحو الاول منه على شيء فانه منوط بقيام مبدأ الاشتقاق بصدق مطلق المشتق على شيء غير مستلزم
قيام مبدأ الاشتقاق بل انما ذلك في صدق النحو الاول فالزوج ليس يحصل فيه الزوجية او اقامت به الزوجية
بل هو باعتبار عينة بحيث فلا يلزم من قيام الزوجية بالذين حصولها فيه صدق الزوج على الذين وكون القيام عبارة
عن الاختصاص بالانواع مسلم لكن ليس كل قيام مناط صدق اي مشتق كان بل المشتق من المبادئ الانتزاعية
انما مناط صدقه كون موصوفا بحيث يصح ان يتزع عنه تلك المبادئ نعم تصديق على الذين بحصول الزوجية فيه لزوم
بمعنى انه مجملها لا يعني انه زوج منقسم بمبدأين لانه ليس صحيح انتزاع الزوجية وقياس عدم لزوم صدق الزوج على الذين
من حصول الزوجية فيه وقيامها به على عدم لزوم صدق الاسود والابيض على الجسم من قيام الاسود والابيض مع
مع الفارق لان الاسود والابيض مشتقان من مبدأين انضماميين فمناطق صدقهما على شيء قيام في ذلك المبدأين
بخلاف الزوج فافهم واحاط العلامة القوشجي بانه فرق بين الحصول في الذين القيام به فان حصول الشيء في الذين
لا يجب اتصافه به كما ان حصول الشيء في المكان لا يجب اتصاف المكان به كذا الحصول في الزمان فانه لا يجب الزمان الحصول

لا حذر نقضاً على من أثبت للمدركات الحسية والخيالية المدركة على الوجه الجزئي سوى هذا الوجود المادي المنفصل استحالة
 الفاسدة بوجود الآخر صوراً مجردة من المادة غير كلامه أنت تعلم فافهم اما اولاً فلا نقول بكونه من حيث تلك الصور قول
 بكونه من حيث تلك الصور بل من حيث تلك الصور الفاعلة بآفاق الفلاسفة ولا عن هذا القائل في انما نأيا فلا يلزم على هذا التقدير قسمة صور
 الاعراض بعضها عن العلم بها وانما نأيا فلا يلزم ان يكون تلك الصور القائمة بنفسها الموجودة في تلك العالم قديمة او
 حادثة والاول بطلاناً لعدم انفس اللازمان على الثاني يلزم حدوث جواهر لا يوصف بالابق بانه فهو خلاف المقرر عند الحكماء
 الاشكال الثاني في ما قاله الامام الرازي في شرح الاشارات ان حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة لا يقتضي غير
 مستديرة وخارجة وهذا الاشكال كانه الاول اجاب المحقق الطوسي في شرح الاشارات بان الاستدارة ان كانت جزئية كانت
 ذات موضع ولا يحال ان يكون محلها ذات موضع فيصير الجزر الذي هو محلها مستديراً بها حيث هو محلها ولا يلزم من ذلك ان يصير
 المدرك الذي يكون كالحل كانه مستديراً وان كانت كلية لم تكن في ذات موضع ولا يقتضي ان يصير محلها مستديراً وانما الآخر
 فانما لا يقتضي كون محلها حار الا اذا كان الحال هي عينها والحل جماً خالياً عن غيره من شأنه ان يفعل عنها ولا يلزم
 ان يكون صورتهما المغايرة لهما اذا جلست جميعاً او قوة جمانية ان يجعلها حارة فضلاً عن ان يجعل المدرك الذي
 ذلك المحل كانه حاراً ولا يخفى ان هذا الكلام من اشكال المحقق الطوسي عجيب غاية العجب لانه يفتقر على علمه بانه يلزم
 كون القوة المدركة مستديراً مستقيماً معاً حيث تصور استدارته واستقامته معاً فان قلت يجوز ان يحصل استدارة
 في جزر من القوة واستقامته في جزر آخرتها قلت لا وجه لاختصاص جزر يحصل استدارته فيه وجزر آخر يحصل الاستقامة
 وناتجة بما قاله المصنف في الحركات ان السوال في الوجود في الكلتين يلزم ان يكون لنفس مستديرة ومستقيمة معاً اذ
 معنى استقيم مستدير الا ما فيه الاستقامة والاستدارة وقد وجدنا في انفس الية الحركة اذ حصلت في انفس كذا يكون
 قائمة بها وكيف لا يجوز حصول غيره الحركة فيها قال الفاضل ميرزا جان في حاشي الحركات المستقيمة المستقيمة المستقيمة
 مادة الايراد بل ليس كلامه في خصوص تقرير الاما حيث لا يكون العاقل مستديراً ومستقيماً ولا في ما فيه فافهم واجاب المصنف في
 الحركات بان الاستدير ما فيه استدارة خارجية اي عين الاستدارة وكذا المستقيم ما فيه استقامة خارجية اي عين الاستقامة
 واما ما فيه صورة الاستدارة والاستقامة فلا يلزم ان يكون مستديراً مستقيماً وكذا الحار ما فيه حرارة لاصورتها فصوره الحرارة
 وان شئت حرارة الخارجية في الماهية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقاً بل ما فيه الحرارة الخارجية ويرجع هذا الجواب الى الجواب
 المشهور المذكور سابقاً وقد عرفت انه وما عليه فتذكر الاشكال الثالث ان حصول حقيقة الجواهر مع علمها في ذلك
 غير معقول وكيف يجوز عاقل ان يحصل في ذهنه افلاك عظيمة وكواكب برقية وجبال شاهقة وصحارى وسهق مع اشجارها
 قاطنة وادبها كل ذلك على الوجه الجزئي المانع من الاشتراك في يلزم على ذلك الطباع الكبير في الصغر ولقد قصد العلماء
 الاعلام لدفع هذا الاشكال فاما قال المحقق الطوسي والمصنف في دفعه فقد علمنا ان في ما سبق مع ما لا وما عليه فافهم ان

معقول
 كيف يجوز
 عاقل ان يحصل
 في ذهنه
 افلاك عظيمة
 وكواكب برقية
 وجبال شاهقة
 وصحارى وسهق
 مع اشجارها
 قاطنة وادبها
 كل ذلك على
 الوجه الجزئي
 المانع من
 الاشتراك
 في يلزم
 على ذلك
 الطباع
 الكبير في
 الصغر
 ولقد قصد
 العلماء
 الاعلام
 لدفع
 هذا
 الاشكال
 فاما
 قال
 المحقق
 الطوسي
 والمصنف
 في
 دفعه
 فقد
 علمنا
 ان
 في
 ما
 سبق
 مع
 ما
 لا
 وما
 عليه
 فافهم
 ان

واما قال الآخرون فاستمع حاله واعلم انه قد اجاب المصدر المعاصر لمحقق الله اني بان الحاصل الخيال حاصل مقدار
 كبريته الى المقدار حاصل في الخيال مع الجبل لا يقدر شيئا اذا المقدار هناك كيف لكم والحاصل ان الحاصل في ذهننا
 من الجبل الكبير ثلث صورته الجبل المقدار الكبير ونسبته اليه فلا جرم نعلم جلاله مقدار كبير وهذا المفهوم مطابق للجبل الموجود
 اذا وجدته الخارج كان عينة فلا يلزم حلول حال كبير في الجبل الصغير ولا ان يكون الكبير مدركا والمقدار المقدار للجبل من
 قبل محله اعني الخيال فذلك امر آخر يدرك بملاحظة اخرى واورده عليه المحقق الذي هو بان انه اذا كان المقدار هناك
 كيف لا كما يلزم ان لا يكون الكم مدركا بالذات فان المدرك بالذات هي الصورة وليست هي كم كما نعلم واجاب
 معاصره بان هذه الصورة كم حسب الوجود الخارجي وكيف يحسب الوجود الذبني فان اوله قوله لا يكون الكم مدركا بالذات انه
 لا يكون مدركا بالذات حال كونه كما نسلم ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكم مدركا بالذات الا ترى ان الناس لم يستقظوا
 كونه ناهيا ولا يلزم منه ان لا يكون النائم مستيقظا وان اراد ان الكم لا يكون مدركا بالذات مهلا لم اذنه بصورته كونه بالذات
 كم اذا وجدت في الخارج وورده المحقق بان تبدل الماهية بحسب الوجود وكم كيف يكون ذلك الوجود وعارض المعاصر
 سواد كان للتحقق او سابقا لا يبدل ماهية المعروض فم اذا كان الكم كما تخيله لم يكن الوجود الذبني والموجود الخارجي امر واحد
 ومن الظاهر المكشوف ان دليل الوجود الذبني انما يدل على حصول الاشياء بنفسها في الذهن لا على حصول شيء يخالف انما في الخارج
 فلهذا الحقيقة قول الشيخ والمثال ثم لوصف هذا الجواب لم يتج الى ما تركبه من ان الحاصل في الخيال ثلث صورته بل عني في الجواب
 ان يقال الحاصل في الذهن هو الجبل المقدار بالقدار عين الخارج لكنه في الذهن كيف لكم فلا يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا
 في الصغير على انه اذا جاز كون الكيف صورة علمية لكم مع تباينها بحسب السعال فلان يجوز كون المقدار الصغير الحاصل
 في الذهن صورة علمية للمقدار الكبير اولي فانها متساويان في الماهية بخلاف الكم وكيف اولاهما كبريهما في شيء من الازمان
 اصلا فيقال على سياق ما ذكره ان يتم ان يلزم حلول الكبير حال كونه كبيرا في الصغير فهو كم لانه حال حلوله في الخيال صغير وان كان
 في الخارج كبيرا وان يتم ان يلزم حلول الكبير حال صغره فيه فهو ليس تخيلا ولا يلزم من ذلك ان لا يكون الكبير مدركا بالذات لان
 هذه الصورة المدركة بالذات كبيرة اذا وجدت في الخارج ثم اورد عليه المحقق باننا لا نسلم ان الحاصل في خيالنا من الجبل الكبير
 فانما اذا راجعنا الى وجدنا اننا لم نجد الا كم واحد امكننا تحليله الى هذه الاسرار الثلاثة ثم كيف يحصل في الخيال صورة المقدار
 غير مخلوط بالجبل حتى يدرك بعده نسبة الى محله ثم المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كليا بل معتدرا معينا مساويا
 لمقدار الجبل فيعود المحدود وهو حصول الكبير في الصغير قال المصدر المعاصر لو كان الحاصل في اذهاننا من الامور الثلاثة
 صورة واحدة لما جاز والاعلم بعض مع بقاء العلم ببعض منها وليس كذلك لاختلافه في ان يكون العلم بحصول الصورة
 لا بالاضافة مثلا ليس فجدنا بل هو نظري غرق في نظرية فكيف يكون وجدنا ان العلم بثلاثة اشياء كل منها مقولة
 اخرى صورة واحدة ولا تاتي انه لا يلزم من ادراك شيء ادراك جميع صفاته حتى يلزم من ادراك الصور الثلاثة ادراك

منها لطلبه بالخيال ولا في ان الدعوى للدلول عليها بقوله المقدار الحاصل في الخيال لا يكون كلياً فيكون مقداره
 مساوياً للمقدار الحاصل مما لا ينبغي ان يتفوه به عاقل انفس العبد ان لا يلزم من معنى كلفة المقدار الحاصل في الخيال مساوياً
 مقدار الحاصل في الحاصل في محله بل ان لا يكون اعظم منه وتعتقب عليه المحقق بانه ان اراد ان يكون الحاصل في الخيال
 صورة واحدة لم يتجزأ بقا العلم ببعض مع زوال العلم ببعض آخره لم يتجزأ ذلك بعد تحليل التحصيل تلك الصورة الى تفاصيل
 فاللارثة منقولة او عند التحليل صور ثلث كما صرحنا به ان اراد ان لم يتجزأ ذلك قبل التحليل فبطلان التالى ثم اذ بقا البعض مع زوال
 البعض الاحالة يكون بغير تميز لبعض عن بعض وذلك ليس من الخيال بل من قوة اخرى من شأن التحليل والتميز وكيف
 يتوهم ان البعض لا يصدر مثله من التحليل فكون العلم بحصول الصورة لا بالاضافة لاني في ما ذكرنا من اننا لا نجد الامور واحداً فكيف
 فان ذلك لا يلزم كونه بحصول الصورة ولا كونه منقولة بل هو صحيح على التقديرين ان لم اذكر ان الحاصل في الذهن صورة واحدة
 انما ذكرت اننا لا نجد الامور واحداً وهذا صادق على التقديرين التقديرين وذلك ظاهر لا ستره فيه بل ذلك تمامه وعليه حشمت
 بان الحاصل في هذا المبحث ثلث صور من غير دليل لا تميزه فان ادعى البداهة والوجدان بطريق آخر وورد عليه ان
 العلم بحصول الصورة نظري غرق في النظرية فكيف يكون جدانياً وبدنياً بطريق آخر ان الحاصل من الحاصل ثلث صور
 وان هذه الى دليل فليات حتى ينظر فيه ثم لا يخفى ان اسئلتنا الى الحاصل بخصوص من دون التحليل الذي كراؤنا
 يحصل في صورة الحاصل على جهة وصورة المقدار على جهة وصورة النسبة على جهة وليست شعري اى جدران يصدر في ذلك
 دليل في تيمية يهدي الى هذا الكلام والاشبه ان الموجودات الخارجية تحصل باعيانها في الاعيان كما عرفت بل انما يحصل
 المحاكية لها سواء كانت متحدة معها بالماهية كما ذهب اليه القائلون بحصول الاشياء بنفسها في الازمان او مغايرة اياها
 بنسب الذات كما هو مذهب القائلين بحصول الاشياء بشباها ولا استحالة في حصول الماهيات مع بعض العوارض المادية التي
 انما الاستحالة في حصول الاعيان الاجسام فيها دونها من الكسنة والظروف فتشاكل الاشكال قياس الوجود والذنب على الوجود الخارج
 وبذلك اذن من قال ان الموجود في الذهن انما هو الصورة المتخالفة في كثير من اللوازم الاشكال الرابع يلزم اجتماع الصفتين
 اذ حصل مفهومها في الذهن اجتماع التقيضين اذ حصل مفهوم سلبه في الذهن كن مفهوم الكتابة وسلبها وجمعها ان التقيضين
 الموهبات اجنبية واول الصورة الذهنية وحصل مفهوم الكتابة وحصول سلبه ليس اجتماع التقيضين انما اجتماع التقيضين حصول الكتابة
 وحصل اولها من سلبه يلزم على هذا اجتماع التمثلين وتجي جوابه مع ما له واعليه المساوس ان الذهن موجود في الاعيان فالاشياء
 المترتبة فيكون وجود الاعيان في الموجودات في الموجودات في ذلك شيء قد عرفت فيما سبق ان هذه شبهة نشأت من مقابلة الذهن
 على الظروف المكانية السابع ان الاستحالات العقلية تتوحد كالباري ما يقوم مقامه متميزة عند العقل مع انه لا وجود لها
 وخارجاً لكونها مستحالة لذواتها وقد استعصم بعض ناظر كلام الساج وقال هذا الاشكال لا ينحل لما لا انظار الا وكما
 العقل عاجز عنه وان الحق ان هذا الاشكال ليس بشي لان شر كالباري ما يقوم مقامه لمفهوم مصداق لما المصداق فلاحظ

وهذا الدليل لو تم لدل على حصول الجزئي بما هو جزئي في الصافي الذي من بحر ان خلاصته الدليل فيه ان الحكم عليه بما هو كذا
بالحكام ايجابية صادقة مستقيمة بخزيرة سيول فلا بد من الوجود وادليس الخارج فهو في الذين وجوده المنابر مرتبة حقيقة او
اعتبارا لا يمكن لصدق الوجبة والاعنى لصدق قنينة زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو وغيره فلا بد من
حصوله ووجوده حيث انه تشخص بالواجب الخارجية وكلف بالواقع لثبته الذي من

من الوجود فهو ليس بجزء ولا موجود ولا متصور ولا متقرر ولا غير ذلك في موجود في الذين متميز عنه ولا يحكم عليه بالاستحالة والانتفاء
فان قلت لا يمكن وجود المفهوم للحكم بالانتفاء اذ المفهوم ليس يحكم عليه بالانتفاء لكونه مكانا وموجودا في الذين قلت
الاستحالة والانتفاء عبارة عن كمال عدم ومصادقة انتفاء المتعني في نفس الامر فقولنا شريك الباري متميز مثلا معناه ان شريك الباري
ليس موجودا بالضرورة فهذا الحكم وان كان ايجابيا في باري اللوح لا يكتفي في الحقيقة ولذا لا يستدعي وجود الموضوع فاعتقل تصور مفاهيم
المتعنيات وتوحيدها مرة لتلك المتعنيات الباطنة وليسب عنها الوجود وخرج القضية القائمة شريك الباري متميز
ان هذا العنوان لا يحتمل له فافهم ثبتت في وقوع نوع من الاطباب في هذا الباب وبه الموفق للصدق وليس
قوله هذا الدليل لو تم اقول قد عرفت ان الدليل لو تم فلا يدل على انتفاء الماهية هنا وخارجا عنها فضلا عن ان حصول الجزئي في الوجود
قوله ووجوده المنابر كانه في ذاته لا يخلو اما ان يكون الحكم في مثال ان هذا تعنيا على الشخص العيني او على صورة الذهنية على الاول ان
الحكم على الهوية الخارجية فلا بد من وجوده في الخارج اذ وجود الحكم عليه حسب تعنيا الموجهة لصداقة مع ان يدعي الذي سيول
معدوم في الخارج ليس موجودا في ذاته على الثاني قد كفي لصدق القنينة الموجهة وجوده المنابر مع موهبة اذ لصوة الموجودة بالوجود
مغيرة للهوية المعينة وجوده تشخصا قطعاً وان كانت مشاركة لها في الماهية اللهم الا ان يقال يمكن لصدق القضية الموجهة
وجود الموضوع في احد الازمنة لشكته فاذا حكم على زيد مثلاً انه سيول فانهما يجب وجوده فيما يستقبل من الزمان فستال
قوله والاعنى انه في ذاته لا يمكن لصدق قنينة زيد قائم مثلا وجود الماهية الانسانية في ضمن جزئي آخر كعمرو مثلا لان الجزئي الآخر ليس
ولم يلاقى حتى توجب للشك في الحاكاة وظاهر ان صوته زيد محاكاة له بخلاف عمر فانه ليس محاكاة له صلا وان كان ركابا له الماهية
قوله فلا بد من حصوله ووجوده ان قال الصدق العاصر لمحقق الدور ان الشخصيات متناقضة فكيف يجوز اجتماع اثنين منها في شخص
واحد واليقول اجتماعيه لزم ان يكون هذا الشخص تخصيصا في الماهية مع كل شخص مشخص آخر واليقول اجتماعه تحت الشخصيات الخارجية الذنوية
في شخص واحد فلا يخلو اما ان يكون لكل من الاطرافتين من مثل الشخص او لا فان كان الاول كان تشخصا كلياً فكيف يكون كل الجزئ
وبعد تشخصا واحداً على الثاني لا يكون بافرض تشخصا تشخصا لانه لو كان يحصل في المثال من الشخص الخارجى نفسه مع تشخصه فهو
ذاتية مخفولة هناك فان كان الشخص الخارجى جسا كان ماسية في الخيال اليقير جما وازم من حلوله في الخيال بعد حصول الاجسام
واعتمد على المحقق الذي بانه ان لا بد من ان الشخصيات الخارجية والذهنية انه لا يجوز ان يكون شي واحد وجودا واحدا
بتشخصين خارجيين وتخصيصين ذهنيين لانه لا يمكن لاجتماع الشخصين المذكورين فان الشخص الخارجى ليس شخصا للشخص

وليس العلم زائد على هذا القدر والجواب باننا لا نعلم الملائكة المستحيلين الشخص الذي المكتشف بالحوادث الذهنية

وجوده في الذهن الاتري ان الشخص الخارج موجود في جميع الصور الخيالية الحاصلة في الخيالات من كل الشخص بل تشخصه
 خيالنا اعتباريا من ذلك الخيال ان الانسان الشخص الخارج في الشخص الذي يعني ان الشخص الخارج في تشخصه الخارج في تشخص
 الخيال بالوجود الظلي فهو مضاف اعترف بان المدرك من غير صورة الانسان مكتشف بمقدار وكل هناك وعوارضه
 تشخصها من ذلك كلف مع وجوده بظلاله اعترف بان المدرك من غير صورة الانسان المكتشف بالحوادث الشخصية لا يكون
 مشخصا الخارج حاصلة الخيال فقد جمع فيه الشخص الخارج الموجود في الذهن مع الشخص الذي يعني كل الشخص الخارج ليس
 باعتبار وجوده الذهني ومن ههنا علم انقطاع ما توهم من ان لو جمعنا فيه يلزم ان يكون هذا الشخص تشخصه في كل الصور
 في الخيال اما اعتبارا ان احدهما ان تؤخذ من حيثها زائد وتجدد الشخصيات المكتشفة بحسب حلولها في الخيال المعين هو هذا
 شخص من الانسان تشخص الشخصيات الشخصية له وتمايزها ان تعتبر من حيثها صورة معينة حالة خيال حين يهي هذا الاعتبار
 من العلم قائم بذلك الخيال تشخصه من حيثية بسبب قيامه بخيال معين كان صورة الانسان او حصل العقل من حيث التجربة
 عن الشخصيات الذهنية حقيقة لان من حيث الكناف تلك الشخصيات بها علم تشخصي قائم بنفس شخصيته فكما ان تلك الصورة كلية
 باعتبار كونها انا وجزئية باعتبار كونها شخصا كالمصورة الخيالية لا تشخصه باعتبار كونها زائدة الشخصيات الخارجية وتباينها
 علما خاصا بالشخصيات الذهنية وكذا انقطاع ما ذكره من ان لو جمع الشخصيات الذهنية والخارجية في شخص واحد فان كان لكل
 واحد من الطرفين مدخل في تشخصه كان تشخصه بكليهما وان لم يكن لم يكن ما فرض شخصيا تشخصا وذلك لان
 الشخصيات الخارجية كافيته في تشخيص الشخص الخارج وغير كافيته في تشخيص الصورة الذهنية كيف لا والشخصيات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور القائمة بالخيالات المعينة ثم كل منها تشخص خاص بحسب قيامها بالخيال تشخصه
 لا يقال في كون المدرك من غير كلي الصورة على الصور الجزئية الخيالية القائمة بتلك الخيالات لاننا نقول ان
 في موضوعه ان الكلية عبارة عن تجويز العقل مطابقة الصورة الواحدة للكثرة مما هي ظل لها وههنا الامر بالعكس وكذا
 انقطاع ما ذكره رابعا من لزوم تدخل الاجسام وذلك لان المدخل المتع في الاجسام هو جماعها في الخارج بحيث لا يكون
 بينها امتياز مضمي وليس ههنا جمان مجتمعان بل جسم واحد وجد في الخارج شخصيات خارجية حصل في الذهن تشخصها
 في هذا الوجود تشخصه من غير جمان مجتمعان حتى يحصل التدخل على ان التدخل انما يتصور الوجود الخارج في الصورة
 الخيالية موجودة في الخارج ولولا ذلك لا متع تصور من مع اللزوم التدخل على ما توهمه الحق ان حصول تشخصه في الذهن
 من حيث ان تشخصه بالحوادث الخارجية ومكتشف بالحوادث العينية محال قد عرفت ان حاله مما قد مناه فاصلا فلا حاجة الى ان
 قوله وليس العلم زائد الخ اقول هذه القدرة لنزولها على تشخصها في هذا المصنوع كما لا يخفى على المتأمل
 قوله والجواب الخ اقول محصل الجواب ان حصول الشخص الخارج في الذهن من حيث الكناف بالحوادث الخارجية

والشخص الخارجى المتشخص بالخصات الخارجية أو الشخصين الخارجيين اللذين تشخص احدهما مغاير لتشخص الآخر تحقق
بينهما كما بين الخططين أو المتماثلين في الاختصاص والاستقامة الحالين في سطح واحد أو جسم كك بناء على
ما تقر في الحكمة من أن المحل هو كل لا البعض دون البعض لانهما من حيث هما متحدان

في جهة محل لاحدهما من حيث انهما متحدان في جهة اخرى
محل للآخر مشترك كما اشترنا اليه سابقا فانهم

والشخصات العينية مسلم لكن لازم كزوم اجتماع المتشخصين أو قد تحقق ان الشخص انما يحصل بوجوده أو بال
فوقه ليس شخص قابل من امارات الشخص لو ازمه فالشخص الخارجى اذا حصل في الذهن فقد جلت وجوده فلا بد أن
بتشخص آخر في الشخص الاول في هذا النوع من الوجود والحال ان الوجود الخارجى لما كان مغاير الوجود الذهنى فلا بد ان يكون
الشخص الحاصل له في هذا النوع من الوجود مغاير للشخص الحاصل له في النوع الآخر منه على ان الشخص الخارجى ليس شخصاً
باعتبار وجوده في الذهن لان الشخصات الخارجية غير كافية في تشخص الشخص الذهنى كيف والشخصات الخارجية متحدة
في جميع الصور الذهنية القائمة بالادراك المعينة ثم كل شخص منها تشخص خاص بحسب قيامه بالذهن الشخصى فالشخص الخارجى
مع تشخصه الخارجى يحصل في الذهن بالوجود الظاهرى وتتشخص آخر فتجتمع تشخص الخارجى للوجود في الذهن مع تشخص
لكن هذا ليس اجتماع المتشخصين انما يلزم اجتماع المتشخصين لو كان الشخص الخارجى متشخصاً بالشخص باعتبار وجوده الذهنى
ايضاً وليس قليلاً انما الشخصان الخارجيان فلا يربك كلاهما متمازعا في الآخر بتشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين انما
قوله كما بين الخططين آه اقول هذا التفسير ليس محله اذ متياز الخططين الحالين في سطح السطحين الحالين في جسم واحد
انما هو من جهة اختلاف السطح وحجم الجسمين المتعلقين فمتياز اختلاف الحال بينهما اختلاف المحل بالجهات والحيثيات فمتياز
ما نحن فيه اذ اختلاف الأشخاص انما هو تشخصاً متمازعا ولا دخل لاختلاف جهات المحل وحيثياته في متيازها وافتراقها اصلاً فانهم
قوله بناء على ما تقر في الحكمة آه وذلك لان السطح الذى هو محل الخططين والجسم الذى هو محل السطحين متمازعا في السطحين
قوله لانهما من حيث انهما آه يعنى ان السطح والجسم من حيث استدادهما في جهة محل لاحدهما ومن حيث استدادهما
في جهة اخرى محل للآخر فلا يردانه حين حلول الخططين المستقيمين المستديرين المتماثلين في الاختصاص والحالين في سطح واحد
السطحين كك الحالين في جسم واحد يلزم اجتماع المتشخصين لان الامتياز بين الخططين والسطحين بوسطه تغاير المحل بالحيثيات
قوله مشترك اقول قد عرفت مما تلونا عليك ان هذا الجواب غير مشترك اذ يحصله كما عرفت ان الشخصين انما
احدهما فوهياً والآخر خارجياً او كلاهما خارجيين متمازعا في تشخصهما فلا يلزم اجتماع المتشخصين ولا يخفى ان هذا الجواب غير
في العلم المتعلق بصورة الذهنية لان الصورة الذهنية والعلم المتعلق بهما متحدان ذاتاً واعتباراً فلا اختلاف هناك بالشخص
اصلاً نعم لو كان محصل الجواب ان الشخصين متمازان باعتبار اختلاف جهات المحل واستداداته لكان للاشتراك وجه

قوله علم حضوري والا لزم اجتماع الشك في قوله علم حصولي لاقتدار المأثمة المستحيلة بين الصورة العقلية الكلية والصورة الشخصية الذهنية قوله على تقدير كونه علما على تقدير كونه غير علم فليس من المقبول

قال الشايع والعلم المتعلق بالشيء قال في حواشي شرح التهذيب في حاشية العوارض الذهنية علم حصولي لكونه صورة للاعتبار الاول يعني الشيء مرجح هو هو وعلم حضوري بنفسه العلم معلوم بالعلم المحضوري لكونه صفة قائمة بنفسها عليها بذاتها وصفاتها حضورا كما بين في محله وجودي الخارج لترتيب آثارها الخارجية عليه كون التصانف الذهني تصانفا انضماميا وهو يستدعي وجود الشايعين في الخارج وكذلك قال في حواشي شرح المواظف وعلم عرض عليه ولا بان العلم ترتيب الخارجية على الصورة الذهنية المكتسقة بالعوارض الذهنية كيف والشيء المحضون بالعوارض الذهنية فردان لها بهية المعلوم فأما هي نفس الماهية ومن انظارها لا ترتب عليها اذ انما رابعية النار مثلا الاحراق والحرارة واليبوسة وغير باهي غير مرتبة على الصورة النارية الموجودة في الذهن المكتسقة بالعوارض الذهنية واجاب عن بعض المحققين قبحه بان صورة النار لا تجعل النفس عالمة في الخارج وهو اثر خارجي نعم لا ترتب عليها اذ رابعية النار التي هي معلومها وترتبط تعلم ان ترتب هذا الاثر على الصورة النارية الحاصلة في الذهن غير مسلم الا عند من يقول ان الصورة الحاصلة منشأ الاكتشاف وبذلك كونه خلاف التحقيق خلافا من سبب الشايع ايضا واكتفى ان ارادوا يكون الصورة مرجح الاكتشاف بالصور الذهنية موجودة في الخارج انها موجودة خارج المشاعر فلا يخفى بطلانه وان ارادوا معنى آخر حتى يشمل الموجودات الذهنية فالاستدلال عليه لغوا طائل تحته وثانيا بان كون الصورة صفة انضمامية للنفس لا يستلزم كونها موجودة خارجا اذ يتصور الاتصاف الانضمامي بان يكون الموصوف الذهن والصفة هي الصورة الموجودة في ذلك الذهن وثالثا ان قال على تقدير تمامه يستلزم كون الشيء مرجح هو هو اي هو موجودا خارجيا مع انه مصحح بكونه موجودا او هنيئا وجه الاستلزام ان الصورة مرجح الاكتشاف بالعوارض الذهنية صفة قائمة بالنفس فلا بد ان يكون لها بهية مرجح هي هي اي غير صفة قائمة باذلول الفرد مستلزم لمحلها الطبيعية فيلزم ان يكون معلوم العلم حصولي ايضاً وموجود في الخارج قوله والا لزم انه قد عرفت في ذكرك قال الشايع واما العلم المتعلق به قد صرح في حواشي شرح التهذيب في حواشي شرح المواظف بان المعلوم بالذات العلم حصولي الشيء مرجح هو هو لا الصورة الذهنية مرجح حيث لها صورة ذهنية لكونها علما حصوليا ولا العين الخارجية بل هو معلوم العلم حصولي بالعرض لتحقيق العلم عند انتفاء وهو صفة ذات ذاتها لا بد لها من معلوم وباجلها الصورة الحاصلة في الذهن مرجح قيامها بالذهن والكتاها بالعوارض الذهنية علم حصولي مرجح هي هي مع قطع النظر عن القيام بالذهن والكتاها بالعوارض الذهنية معلوم فالفرق بين العلم والمعلوم بالذات ولا يخفى ما فيه ما اوله فلا عرفت فيما سبق ان ارجح في الذهن بل اعتبار المعبر وفرض الفرض شيء واحد علم العقل بضرب من التحليل يحلله الى الماهية كشخص ليس هناك موجودا ان الماهية مرجح هي هي والشخص فلا يصح ان يكون العلم

بل حالة اذ عايتة تحصل بالصورة الذهنية بالغواض الفهمية كما سيقوله وبهذا حصل الفرق من ان الاشياء الهاشي من اطلاق
التصديق وانجزه الاخر للثبوتية على الحكم على ظهور الادا على إطلاق التصديق وللقضية على المفهوم العقل المركب على الماهية المتعارفة
الاطلا من فروع انسية والمفهوم العقل المركب من حيث الكائنات علم والتصديق وبوجه معلوم وجز آخر قضية

واحد ثم عا اذ مصداق التقابلين لا يمكن ان يكون احد ابل يجب ان يكون مصداقهما متغايرا كما واما التغاير الذي هو
بين مصداقهما فهو تغاير بعد تحقق المصداق ومن ههنا ظهر ان ما شتر في اقواهم وتلقاه الشارح بقول ان العلم
يكون على معلومة متغايران بالاعتبار في مرتبة المصداق لا يصح بنا على انه هو اليه اما ما نيا فلانه يلزم على هذا التقدر
ان لا يتحقق العلم بالشخص اصلا اذ المعلوم هو شيء من حيث هو وهو انما هو البطالان فيمكن ان يقال المراد بشي من حيث هو هو
ما شمل الحيوة الغير الا ان هذا انما يصح على تقدير حصول التجربة في الخارج في نفسه في الدين فافهم وارتقب كلاما ستر في
قوله بل حالة اذ عايتة الخ اعلم انه قد ذهب طائفة منهم المحقق الطوسي وغيره الى ان التصديق كيفية غير اذ اكره حق
عقيد اذ اكره وتبعهم الشارح في هذا الشرح كما تبين وقد استدلوا على ما ذهبوا اليه والابانه اذ ازال ادراك حصل بعده ادراك
اخر يزول والاتفات الاول بداهته ومنها اذ انفتحت الى قضية ولكننا فيها ثم حصل لنا التصديق وزال الشك لا يتغير الا
الاول فطم انه ليس باذراك فاجواب ان كنبه صين كنهها مشكوكه اذ مدغمته معلومة تخمين من الادراك الاول للتخييل والاتفات
الشك والادعان الاول للثبوتية تغاير الثاني وبقيانه يعني الاتفات وسحالة تعلق العلمين بسببه الواحدة موقوف على
كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وثانيا انما كثر ما نذكر عن اقتضائنا اثر الشك فيها فلا يزيد على ادراكاتنا الحاصلة لثبات
ادراك اخر بل حالة اخرى يعبر عنها بتصديق وفيه انه ان يريد انه لا يزيد ادراك اخر صلا كما هو ظاهر كلامهم فطم ان لا يدار
التمام بسببه ويزول الادراك الذي وان يريد انه لا يزيد صورة اخرى فطم لكن يلزم منه ان لا يكون التصديق علما وبانه
لا يدل هذا الدليل الا على ان التصديق ليس عبارة عن الصورة الحاصلة لا على ان التصديق ليس علم فالحق ان التصديق
كيفية اذ اكرهه كالصور بل هو اقوى مراتب الانكشاف في تصور من ههنا فكيف ينبغي ان يثبت هم عاقل الى انه ليس باذراك
وبعضهم استدلوا على كون التصديق كيفية غير اذ اكرهه يقول الشيخ في الاشارات العلم اما تصور سافج او تصور متعقد
وانت تعلم انه يمكن ان يقال معنى كلامه ان المعلومات ما يعلم تصور اسافجا ومنها ما يعلم العلمين التصديق والتصديق
بقيتها المصدوقة ولم يتعرض لشيخ لتقسيم العلم في الاشارات لعله انما لم يتعرض لشبهة ان العلم ينقسم الى تصور والتصديق
ومعهم فيها وغرضه في الاشارات ليس الا ان المعلوم لا يتحقق التصديق الا مع تصور التصديق فليعلق به بدونه فيقول
كلامه الاشارات على اهل يلزم المتعارف بين ما قال في الاشارات بين ما قال في انجاء كل معرفة وعلم فهو اما تصور بمعنى ما تصور
وايضا قال في ابتداء الفصل الاول من المقالة الاولى من الفن الخامس من الحجة الاولى من كتاب الشفا لما كان العلم
بالفكر والحال بغير الكتاب فذكر في اثنين احدهما التصديق والاخر تصور وكان المتسبب بالفكر من التصديق حاصلنا بقياس

والملكسب من القصور ما صلا لنا بحدا وكان كما ان التصديق على مراتب منه يقيني بعقد معتقها وثان اما بال
واما بالقوة القريبة من الفعل ان المصدق به لا يمكن ان لا يكون على ما هو عليه اذا كان لا يمكن ان لا الاعتقاد بغيره
باليقين من هذا الذي نأيد معتقده اعتقاد واحد والاعتقاد الثاني الذي ذكرنا غير معتقده مع الفعل ولا بالقوة القريبة من
الفعل بل من حيث هو عسى ان نبيه عليه بطرح استحكام التصديق الاول ان كان معتقدا كان جازما الزوال لان الاعتقاد الاول
متقرر بمعتقد معه لتقيضه مكان منه اتفاه على طعن دون ذلك هو ان يعتقد الاعتقاد الاول فيكون معتقدا ثانيا اما بال
ولما بالقوة القريبة من الفعل ان التقيضه مكانا وان لم يعتقد هذا فلان الذي لا يتعرض له وهو باحقيقته منطوق كانت القياسات
التي على مراتبها ما يوقع اليقين هو البرهان منها ما يوقع شبه اليقين هو القياس السجدي وهو فطري المناط منها ما يقع
فيوقع طنا غالبا وهو القياس الخطابي وانما قلنا هذا الكلام مع طول النظر لكان التصديق علم عند الشيخ وانتهت قوته ضعفا
بسقوط الاكتشاف لتمام او كان احتمال التقيضه او خلية فافهم قال الشارح متعلقا بالنسبة الخ فيه اشارة الى ان
ليس متعلقا بالنسبة القائمة بجزئية حقيقة كما هو منسوب لمحمود بل متعلق بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما كانت
في هذا الشرح ونسب المذهب الى الشيخ حيث قال فيما سياتي والذي لا يتعدى عنه الحق ويشهد به العقل الخ شرب بالوجه ان النسبة
يتعلق اولها بالذات بالموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما وثانيا وبالعرض بالنسبة وذلك ان النسبة بمعنى آخر
لا يصلح ان يتعلق بالتصديق حال كونها كالموضوع ان التصديق ليس كذا كالمراة عند ادراك المرء في هذا هو الموضوع الذي
افاده الشيخ الرئيس وغيره من المحققين الى ان يذهب الى العلم المستقيم الاتري ان عند تصديقك بقضية زيد قائم
مثلا تحصل لك هذا الادعاء بان زيد قائم في الواقع لا الادعاء بوقوع النسبة في الواقع بل يحصل لك هذا انما كيف
والنسبة من الامور الاتزاعية وكثيرا ما يحصل التصديق بقضية قبل انتزاع النسبة التي هي فيها كما يشهد به الوجدان
لا تخفى على من هو من السخا اما اولها فلان كون متعلق التصديق مستقلا بالمفوضية والملاحظة ليس متبعا
ولا بغيره من عاينه التصديق قسم العلم كما متحققه وظاهر ان العلم كما يتعلق بتعلق بغيره مستقلا بغيره وعلى تقدير كونه
كيفية غير ادراكية ايضا كما هو مذهب الشارح استقلال متعلق التصديق ليس عينيا ولا مبنيا وما قيل ان الادعاء بغيره
كما حكم عليه بمتلزم للتوجه اليه بالذات والنسبة معنى حرفي غير مستقل لا يمكن ان يتوجه ويقتضيه اليه في تلك الحالة فكيف
يتعلق بها التصديق فبضم ان قياس التصديق على الحكم قياس مع الفارق فان الحكم يستدعي الالتفات بالذات
والتصديق لا يستدعي الالتفات في الجملة واما ثانيا فلانه لو سلم ان استقلال متعلق التصديق ضروري فلا سلم
ان متعلقه الموضوع والمجمل حال كون النسبة رابطة بينهما كما توجه بل على هذا التصديق يكون متعلقه الحكمي عنه كما توجه
بعض الاعاظم قدس واما ثالثا فلان الحكاية بالذات انما هي النسبة الرابطة لانهما هي المرأة لما هو في الواقع اما الموضوع
والمجمل فانما يقبل ان لتوقف تصور نسبه عليهما وكونهما مرآة عن جالهما انما يدلان في متعلق التصديق بتابعيته

قوله في الحاشية علم واحد غير مركب على تقدير حصول الاشياء بشاها صحيح لا غير علمية اما على تقدير حصول الاشياء بها
 فلا ينظر وجهه لان العلم المتعلق بذلك الامر العقلي المركب من هذه الامور العقلية المركبة ترتيبا للقيام اذ ذاتيات الشيء تختلف
 باختلاف الاعتبارات والتوجيه بان العلم من مقولة الكيف والانتظام اللازم للتركيب ينافيه مع بانيه ينافيه قول الشيء في تقديره
 والتقدير عند اللام علم مركب المعلوم المتحد بالعلم واحد بسيط فالوجه الكلام بالاضحية بقا لمرة القول بان التركيب
 احد المتعينين كما ان في الحقيقة لا يجب كذا الخبر الاتري بان مرتبة لا بشرط شي وبشرط شي يتحدان مع كون احدهما بسيطا والاخر
 مركبة لا يحصل له عندى الموقوفات في ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف الاعتبارات كما تسكت في المقابل في مواضع عديدة واما
 الاشرط شي وبشرط شي فلا نسلم بساطة احدهما وتركيب الاخرى

انما العلم كمنزوى العلم المتعلق بالمفاهيم من حيث انها قائمة بالذهن مكتنفة بالعوارض الذمينة كذا انا لا يعجز عن
 تفسيره قال الشارح في الحاشية العلم الا ان يقال لا يخفى ان المفاهيم من حيث هي انما تنقسم
 لكونها ماسة في الذهن فالحصول في الذهن على كونه هذه المفاهيم تنفيسة قطعاً فلا وجه للتمريض حسب
 قوله هذا على تقديره قال في الحاشية لقد ان الاتحاد بين العلم والمعلوم على هذا التقدير فيجوز ان يكون الشيء بسيطا ونحوه
 اقول ان المعلوم في قوله فقد ان الاتحاد نفس الشيء من حيث هو هو مع قطع النظر عن القيام بالذهن الاكتفاء بالعوارض
 الذمينة منع اياها فيجوز ان يكون آه عن آه هذا في غير ذلك عليه ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يجوز كونها متحدتين عند صاحبنا
 ايتر فان شي من حيث القيام بالذهن الاكتفاء بالعوارض الذمينة علم ومن حيث هو هو معلوم فكما لا يصح
 بساطة العلم وتركيب المعلوم على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها في الذهن كذا لا يصح على تقدير القول بحصول الاشياء
 بشاها ايتر وان راد في الصفة كما يدل عليه قوله فيجوز ان يكون المخرج في قوله اولاً ان فقدان الاتحاد بين الشيء
 والشيء وان كان صحيحا لكن الكلام هنا في المعلوم بمعنى شيء من حيث هو هو كما يدل عليه قوله هو الامر العقلي المركب مرتبة القيام
 وقوله لا تختلف باختلاف الاعتبارات على ان سياق كلام الشارح وسبب قوله لا ظاهرة على ان الكلام في العلم بمعنى
 من حيث هو هو وقد علمت ان العلم والمعلوم بهذا المعنى يمكن ان يكونا متحدتين على القول بالشيء والمثال ايتر واما ما دل
 تقدير تسليم كون الكلام في المعلوم بمعنى ذي الصفة ايتر لا يصح اقول يكون العلم بسيطا مع كون المعلوم مركبا اما على تقدير القول
 بحصول الاشياء بنفسها في الذهن فلا بأس في قوله لا على تقدير القول بحصول الاشياء بشاها فلا مانع من كونها
 في الشيء بحسب الحقيقة لكنه عبارة عن مفهوم الشيء المحاكى اياه ولا معنى لكون البسيط احكاميا لا مركبا لا بد في العلم بالمركب
 حصول الشرح اجزاء فجميع الشرح الاجزاء علم له اللهم الا ان علم المركب بوجه جمالي مع كما يجوز بساطة العلم وتركيب المعلوم
 على تقدير القول بحصول الاشياء بشاها كذا يجوز على تقدير القول بحصول الاشياء بنفسها ايتر كما لا يخفى على ملت
 قوله ما فيه اشارة الى ان الانقسام المنفي في الكيف هو الانقسام الى الاجزاء المقارة كالنصف والثالث والربع وغير

مع راد
 في القول
 كون الذات
 بالمعنى
 من حيث
 اذ كان
 المعلوم
 في
 ان
 لا
 لا
 لا
 لا

لان شي الواحد الصالح لان يتخرج منه شيان في طرف اللحاظ اذا لاحظته لثقل مبهما باعتبار اتزان معنى مبهما في مرتبة الاشياء
شي واذا لاحظته مبهما ثم محصلا باعتبار اتزان معنى مبهما محصل مرتبة بشدة طشتي فاستادها انما هو باعتبار منشأ الاتزان وليس
باعتبار بساطة احداهما وتركيب الاخرى اما المفهوم الاتزاعي التبعيري لهما وان كان بسيطاً ومركباً فليسا متحدين ومن هنا
نستعملهم يقولون ان جزئية الجبرس والفصل للنوع انما هي باعتبار لحاظ العقل وقلة وما ظهر لي في هذا المقام يكون الملك للعلم
هو ان مقصود الحاشي روح ان المسمى التقني في قول السيد هو المفهوم من حيث انها امر عقلي مركب بترفيه الوحدة غير ان
لا من حيث انها كثر محضته ضرورية ان التقني حقيقة محصلة كالاعداد والعلوم المتعلق بها بهذه الحقيقة علم واحد غير مركب ليس
مقدرة عند حصوله غير فيها بل ذلك المعقد اذا حصل الذي نحن نختار انما هو في الوحدة حيث ان احد ان كان في نفسه اجزاء

لا انقسام الى اجزاء الماهية كيف صح شرح في حاشي شرح الموقف غير من المحققين ان الخلقه كيفية مستمرة الى اللون والاشكال
قوله لان الشيء الواحد يعني انه ان يريد اتحاد الترتيبين ان منشأ اتزانها واحد علم اذا شي الواحد الصالح لا اتزان امرين في
اذا لاحظته لثقل مبهما يسمى مرتبة لا بشرط شي اذا لاحظته مبهما ثم محصلا يسمى مرتبة بشرط شي كما يحسب ان شلا فانه ماهية بتمته
لا تتعين لا تحصل الا شي محصل له فاذا اخذ من حيث هو من غير ان يتقن معه شي آخر اى لا يؤخذ معه شي محصل له بل ان
من حيث هو حيث يكون صالحا لكل واحد من الاعتبارين فهو الحيوان لا بشرط شي واذا اخذ من حيث انه دخل فيه ما يبعده
ويحصله فهو الحيوان لا بشرط شي لكن ليس باعتبار المنشأ احدهما بسيطاً والاخر مركباً اذا لا تعدد ولا ثنائية فيه محصلا وان ارد
ان مفهوم الاتزان اى واحد فلا يخفى بطلانه وبساطه احداهما وتركيب الاخرى ليس الا باعتبار المفهوم التبعيري الاتزان
قوله انما هي باعتبار لحاظ الخ وذلك لان الجنس يتحد مع الفصل فيصير احدهما عينا لا يحصل حقيقة واحدة وتلك الحقيقة
بمعناها الجنس بعينها الفصل بهذه الحقيقة هي حقيقة النوع فالجنس والفصل ليسا بجزأين حقيقة للنوع بل ناهجيتهما لا يتعل لثقل اتزان
لا يتقوم بهما حقيقة بل هما مفهومان متيز عما اعتل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يبقاها الا في نحو من الملاحظة
قوله من حيث انها امر عقلي آه ان كان المراد به الامر العقلي المركب من تلك المفاهيم الملاحظة بلحاظ وحالي كما يدل عليه
قوله العلم المتعلق الخ فلا يخفى سخافته لان الموضوع لمخوط بلحاظ المحمول لمخوط بلحاظ آخر والنسبة بينهما لمخوط بالبيع فليست
لحاظ واحد متعلق بجميع اجزاء الحقيقة ولا يلزم كون الحقيقة امر واحد مستقلا صالحا لان حكم عليه ان كان المراد به الامر المستقرة
الملاحظة بلحاظ البيع ففئة للوحدة كما يدل عليه قوله معتبر فيه الوحدة عرضا ودخولا الخ فير وعليه ان هذا لا يجب ان يعلم
المتعلق بها علما واحدا غير مركب بل علوم هذه المعلومات متعددة متشعبة ومجموع هذه العلوم تصديق عن الامام
نحو انه ضرورة ان الحقيقة الخ اقول هذا الكلام عجيب لا يرب ان الحقيقة مركبة من ثلثة اجزاء واربعة اجزاء
على الاختلاف بين القدماء والمتأخرين وظاهر ان اجزاء الحقيقة ليست بعضها محتاجة الى بعض حتى تكون
الحقيقة مركبة منها تركيبا خارجيا حقيقيا ولا بعضها متحدة مع بعض لانها مركبة من المقولات المتباعدة

وتقدر العلم انما يكون بتعدد الحاصل كما لا يخفى فلا يكون تصديقا عند الامام لان التصديق عنده معلوم متعده صرفه
او متعده فيها الوحدة كما هو لتحقيقه عند الخشعي كما سياتي فالمراد بالمفوت في قوله العلم به ان هو المفوت المتعده
حتى يصير العلم المتعلق بها تصديقا عند الامام ومن هنا ظهر ان الفرق بين التصديق والعقضية عند الامام ليس بالعلم
والكلام السابق مؤول في توجيهه ايضا ما سياتي من الخشعي ان التصديق عند الامام هو مجموع تصديقات العقضية حيث تعلل به وذلك
ومن اجل ان العلم انما يتكون العقضية مركبة منها تركيبا فنيا فان هي حقيقة اعتبرت بارية بركبها العقل من الموضوع
والمحمول والنسبة الرابعة بينهما وهي كانهما حياة صورية لها اذ بهما يرتبط احدى شقيتيه بالآخرى فالضرورة التي علمها
الخشعي ضرورة الوجه ثم قياس العقضية على ابعاد قياس مع الفارق اذا اعد الواسية بمركبة من المقولات المتباعدة
كما سيجي تحقيقه ان شاء الله بخلاف العقضية فانها مركبة من المقولات المتباعدة فلا يمكن ان يكون لها حقيقة محصلة
قوله وتقدر العلم انه هذا لم يكن لا يمكن ان يكون الحاصل في علم القضية امر واحد بحيث لا يكون فيه تركيب
من العلوم اذ لا بد في علم القضية من ان يعلم الموضوع والمحمول ونسبة الرابطة بينهما فيكون الحاصل الذي هو
من العلوم فلا بد من تعدد الحاصل ومن اجل ان العلم الحاصل في علم القضية بلحاظ وجهه يكون حاصل منها الامر واحد
ثم لا اعتراض بكون الحاصل الذي هو علم القضية مركبا من اجزاء اعتداف بكونه مركبا من العلوم لان موضوع الاجزاء علوم كما لا يخفى
قوله فلا يكون تصديقا عند الامام بل يكون تصديقا عنده لانك عرفت انه لا يمكن ان يكون العقضية ملحوظة بلحاظ واحد
وتحصل حين علمها في الذهن وحدة واحدة لان العقضية ليست عبارة عن امر واحد بل عبارة عن الامور المتعده غاية ما في الباب ان
تلك الامور المتعده معروفة للوحدة كما يميز من الوحدة للكثرة ويكون التصديق عبارة عن مجموع العلوم لمقتضى تلك الامور معروفة للوحدة
قوله فالمراد بالمفوت انما عرفت انه لو كان المراد بها المفوت المتعده المعروفة للوحدة ايضا يصير العلم المتعلق بها عند الامام
قوله ليس بالعلم والمعلوم كما انت تعلم انه ان كان المراد ان نسبة الادراكات الثلاثة او الاربعة التي زعم الامام كون مجموعها تصديقا
الى العقضية ليس به العلم والمعلوم بناء على ان العقضية عبارة عن المفوتات الثلاثة او الاربعة لمقتضى الوحدة عرضا او دخلا والتصديق
هو علم المفوتات المتعده حيث هو كالحاصل ظاهر يخفى مخافته مما ذكرنا سابقا وان كان المراد ان الامام ليس بفاعل بهذا المعنى
بل بتصديق العقضية بناء على الحكم الذي هو حجة اذ التصديق فعل من افعال النفس فالتصديق عنه عبارة عن مجموع الادراكات
التي هو الفاعل فلا يكون الفرق بين التصديق والعقضية بالعلم والمعلوم فلا يجد نقضا اذ عرض السيد عن قوله الشريف ان نسبة تصديق
الذي على نهج الامام عن مجموع الادراكات الثلاثة او الاربعة الى العقضية نسبة العلم الى المعلوم سواء قال به الامام او لم يقل
قوله حيث لم يقل انه اقول يمكن ان يقال انما يقل التصديق عند الامام وراك العقضية لانه يزعم كون التصديق امر بسيط
مع ان الامام قائل بكونه مركبا من الاجزاء الثلاثة او الاربعة فافروني بيان منه به لفظ الجميع لي مطابق لتسمية انما قال
التصديق عند الامام هو مجموع تصديقات اجزاء العقضية تنبها على ان العقضية لمصلحة متعلق التصديق عنده قائل فيه

ولم يظهر انهم عموا ايضا كيف انما الداعي الى الحكم بالسماح هو لزوم اندراج ما هو متفق عليه الكيف تحت مقولة اخرى في التفسير
الاول فلو عموا ما هو المراد منه حيث يتم الخصوصى ايضا عاد المحذور المذكور للعلم بخصوصى ليس من راجعت الى عينه بل
حالة كمال المعلوم ثم اذا وجدنا ما هو اعتبارا كما صرح بعض الاولين في العادة بالسماح بل هو متبعا واما المقصود من عينه فليس
اعترضا او عيوبه فانما علم ان حاصل الجواب ان العلم ان الصورة الحاصلة من الشيء اعم من الخصوصى في المعلوم منها انها حكايه غير ان
واعتقاد الحكايه عينيهما مع الحكمي عنه محال بل هو متغيران مصداقا بالذات او بالاعتبار فلا بد ان تكون تلك الصورة متغيرة
للمعصودات فكيف يتم خصوصى لانه وان جديده وبين معلومه متغيرة في المرتبة المتأخرة عن صدها كما لا يرفع الشك
قوله ولم يظهر فيه ان الحق الذي واثق واتباعه قد عموا الصورة الحاصلة بحيث تشمل الخصوصى فيشكل كما يظهر من راجعة الى عباد
قوله كيف انما الداعي الى القول ان تعلم جنط هذا الكلام لانك قد عرفت فيما سبق ان حصول الصورة ليس من ادخل تحت له من المقولات
اصلا لان الحصول من الامور العامة والامور الخاصة ليست بدخلة تحت مقولات المقولات وعند التامح
باعتراضه كما صرح في حاشي شرح الموافقت فليس الداعي الى الحكم بالسماح لزوم اندراج ما هو من قوله الكيف تحت مقولة
اخرى اعني الاضافة اذ العلم بمعنى حصول الصورة ليس مندرج تحت مقولة اصلا بل انما الداعي الى الحكم بالسماح ان العلم
بحسب التفسير الاول اعني حصول صورة الشيء في العقل عبارة عن مجرد تبين الصورة والعقل ليس العلم عبارة
عن مجرد النسبة التي هي معنى تراعى اعتباري كما عرفت بل حقيقة حقيقة محصلة متفق له الكيف بهذا المظهر سقوط قوله فلو علموا
قوله بل حاله كمال المعلوم قال في الحاشية قبل ان الصورة اشبه لك لانها تابعة لذي الصورة فان كان جوهرا بصورة الفجر وان كان
غيره فاستوى ايضا غير الصورة مطلقا ليدل على بل هو تابعة لذي الصورة انتهى هذا القول في غاية التحقيق بذلك الشكل على التفسير
كقول العلم من مقولة الكيف مع القول بكون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة وقد اجاب عنه بوجوه كثيرة قد قلنا ان ما عليه من الملاحظات
قوله فاعلم ان حاصل الجواب في هذا حال الجواب على تقدير ان يكون قوله وبما علم غير دخل تحت النقل وعلى تقدير ان يكون
قوله فادخل تحت حصول الجواب انما هو حصول الصورة في عينان المتغيرة بالضرورة والعلوم خصوص لا متغيرة
فكيف يكون العلم بخصوصية حصول الصورة والحال ان القول بتعميم الصورة الحاصلة من الخصوصى وان صدر عن بعض المتقين
لكن لا يتبعه لانه باطلا ولا حتى احق بالاتباع والحق ان الحصول قد يطلق مراد بالخصوصية لا بالشمول لخصوصية
كما قد يطلق على تخصص بالخصوصية والصورة ايضا قد يطلق على الشيء من حيث الحصول العلمي كما قد يطلق على الشيء من حيث الوجود
الذي قد صرح الشارح في حاشي شرح التهذيب بان الحصول بالخصوصية كما لا توافيق الشيء يسمى صورة من حيث الحصول العلمي اذ
حيث الوجود الذي فقط لا يدخل تحت تحقيق حصول الصورة المعنى الاول مراد به المعنى الثاني كذا افاد بعض المتقين قد يسهل
قوله لانه وان وجد انما قال الشارح في الحاشية لعل على قوله المتباين لا يتباين لا يرفع ههنا فذلك التباين ليس في العلم بخصوصية
وكان في كسبه صحيحا بغير الظاهر اوله اعتبارا لمتغير في العلم بخصوصية ههنا فاشارة الى لانه وان جازم الى ان مقصود تباين الوجود في جواهره

فما دهم ان هذا الجواب ليس على راب المناظرة لان السائل قال قل لا يتوجه عليه المتنوع فاس بالماضي قد
فانه من صالح الوقت قوله في المطارحات ان حمله على ظاهره ان لو كان العلم المحصولي للنفس الموجودة بزوال شئ عنها فاما
الزائل بان يكون ايضا علما حصويا غير بل حصة على مرئيه الادراك المحصولي سواء كان علما حصويا ام لا وعلى الثاني
وعلى الاول في ذلك الادراك المحصولي لا بد ان يكون له وجوديا ولا لانه ان يكون له امر لحي ونزول انتفاء بالشيء والوجود
الحصولي الزائل وهو محال فيطل الراسي بالكلية اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزائل فظاهر كما على تقدير الزوال فان
كل علم صالح لا يتحصل العلم بزواله بزوال زواله مسلوحا وابقا اذ خصوصيته علم دون علم في كونه زائلا فطاعة كما يشهد به
الوجود ان الزائل من الزائل لا بان يكون وجودا كانت له قداسة القائمة لكونه متعلقا بالشيء فهو كونه في حاشية الحاشية لا

قوله فاسد ذلك علمت من تقريره شئ ان قوله وهو علم ليس خلاصته النقل بل هو يتبادر ورواها المعترض من عنده فليس
اعترضه فليس المعترض خلاصته يكون جواب الشارح على خلاصه اب المناظرة وانت تعلم انه على تقدير كونه خلاصته النقل
هذا التوهم فاسد ايضا اذ المتنوع اثبت وان لم يتوجه على النقل لكن يجوز توجهها على المتعقل عنه كما فيها نحن وفيه قال المتعقل اما العلم
المتبادر اذ اعلم انهم شهدوا على هذا المطلبين ومنها ان الال للوجود الذي على تقدير تمامها قاضية بان الحاصل الذي هو العلم
وقد عرفت تخالفه مما مر منها ان العلم ما يتصف بالمطابق بقرع المعلوم والمطابقة معناه لا يصلح لها الا صورة الحقيقة في الذهن من
سقوط هذا الالين بل بسط وجوب منها ما قال المتعقل اذ حاله العلم اه انبعاثا لصاحب الشارح وسينكشف ان شارح الدلالة وما عليها
ما قال المتعقل الحاشيات والاشكال اذا ادركت شيئا يتميز ذلك الشئ عند العقل ويظهر فليس كذلك الشئ الا انطواء متميز عند
ثم لما ثبت ان ذلك الشئ المتميز موجودا حصل لاهني للصورة الالموجودة العقل تتبين من ذلك ان الادراك لم يوصف بصورة حصول
عند العقل سرور عليه قال ان قال ميرزا جانج حاشي الحاشيات انه لا يلزم ما ذكره الا انه حين الادراك يتميز لذلك عند العقل ويظهر
ان الادراك عبارة عنه فلا يلزم حصوله الا في حاشي ما في كلامه من عدم الفرق بين حصول الصورة والتميز في الامر في بعضها
ما قال الشيخ في اشارات بمحصله انه الاشكال للملك اذا كان خارجا عن الملك متمثلة عنه صلا فيه فلا يخلو اما ان تلك الحاشيات
المتشكلة عنه هي الحقيقة الموجودة في الخارج او صورتها لا دليل على الاول والاخيرين الشئ الذي لا حقيقة له المعجزات متحققة احوالها
ولا عند العقل لان معنى الوجود على معنى هذا التقدير لا يكون الوجود حقيقة الخارجية عند النفس ليس لها وجود خارجي تعين ان يكون
المتشكلة صورة وقد استقر في الحاشيات ان علم ان يدرك ما هو المراد من كون العلم عبارة عن الصورة الحاصلة في العقل لا دليل على
لا بد من وجود صورة الشئ في العقل حين تعلق العلم ولا دليل على ان يحصل في العقل هو العلم بهذا الظاهر جدا قال المتعقل
وان ال آه اعلم ان الغفرة القوية الغير المشوبة والبداهة العقلية الغير المكذوبة شاهدة على العلم بالدين عبارة عن شئ
عن كنه من ولا عرج ان شئ عنها وانما هو المتميز بالشئ المتعقل في البطلان هذا الاحتمال غير ان الايمان قال الشارح في المطارحات
عبارة المطارحات ان ادركت شيئا بعد ان لم تدركه فاما ان يحصل من ادراكه يحصل وعلى الثاني فاما ان شئ اوله بل

فان لم يحصل لم نزل فاستوى حالنا قبل الادراك بعده وهو محال ان نال مناشي فاما ان يكون في الاشياء ادراكا اخر منصفه
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امر وجوديا اذا لامر العدمي لا يكون انتفاعا وليس بشي وعلى الثاني فيكون الادراك
امورا تنتمي الى مدعيه يجب ان يكون فيها صفات غير متناهية يطلع واحد منها عند قصد المدعي ادراك شي ثم الادراك يحصل انتفاعا
سجده الانسان من نفسه تحصيل الانشائية وليس في الاشياء في الاعيان نفس الادراك بل الاكوان كل موجود مدركا لكل واحد بغير ما كان
المعدوم في الاعيان مدركا وما سبق علم شي على وجوده وبالحجة لا بد من حصول شرفي لنفسه فاذا كان للشي وجود في الخارج
ان لم يطابقه الاثر الذي عنده فليس بادر اك كما هو وان يطابقه من جهة فادر اك له من ذلك لوجه ان طباقه من جميع
الوجود التي هو بها فحصل الادراك به كما هو انتهى وقد نقل المحقق الدواني هذا الكلام في شرحه لمسا كل النور ثم قال انه لا يخلو
عن ضرب انتفاع وادور عليه ليدرات منها انه لم لا يجوز ان يكون العلم في النفس بجهة مالى ذلك المعلوم فان علمت
ستحقق النسبة فخرج تحقيق المنتسبين من ندر اك ليس موجود في الخارج فلا بد له من وجود واذ ليس في الخارج فهو في الوجود
قلت الدليل جابر على ان المصنوعات ضربا اخر من الوجود واما انه في الذهن فلا سلم ذلك واما ان كل معلوم فهو موجود
في نفس عالمة فلا يتم الدليل عليه لما من المنع واجاب عن ابحاث المنصور شرحه لمسا كل النور وتلقاه المصدرة في في حوا
شرح حكمه الا لشرق بالقبول بان استدلال در بين اقسام ثلثة لاربع لها وتقرير الدليل على الوجه المخلص ان الادراك بعد ما لم يكن
حالة جارية فينا بالضرورة وتلك الحالة الحادثة اما ان تكون صنفه موجودة فينا او لا على الثاني اما ان تكون وال صنفه موجودة
عنا او لا والثالث يستلزم عدم حصول التغير فينا بحسب الوجود الخارجي اذ عند عدم صنفه موجودة وعدمها لا يتغير حالنا
بحسب الوجود الخارجي ضرورة واليه اشار بقوله فاستوى حالنا قبل الادراك بعده لكن حصول التغير فينا بحسب الوجود والخارج ضروري
فبطل ثلث الثاني المتضمن لبطلان فان كل من وجد ان صحيح اذ ارجع الى وجدانه ادرك ان الادراك ليس وال
واليه اشار بقوله ثم الادراك للشي تحصيل الانتفاع بسجده الانسان من نفسه تحصيل الانشائية وتلك ابطال هذا الاشك بوجه اخر جدي
بمعنى مقدرة مشهورة هي ان النفس ليس لها صفات غير متناهية وقدمه على البرهان المبني على الوجود ان هو اب التعليم واذ فبطل
اهتمام الاخير ان يبقى الاول كما ثبت ان الادراك حصول مر في المدرك اما انه حصول امر فكلما مر اما انه في المدرك فكلما حاله مشورة
في المدرك فغيره له بداهته كما اثير عليه ولا ثم النسبة التي ذكر بان لم يكن حصولا ولا ولا كان باطلا بابين فبا القسم الثاني
وان كان والا كان فبا ذكر في القسم الثاني وان كان حصولا لم يكن له سب من الموجودات العينية وهو باطل لانها ليست حقيقة
الوجود فكل ان وجود الاشياء في نفسها اني مدرك اخر لا يخفى في علمها بها ولا ليدل على ان الوجودات التي هي في فكرها مع علمها بغيرها
ولا يتحقق ان الذي ذكره صاحب المطارحات على تقدير تمامه لا يدل على حصول امر في الذهن حتى نقول بطريقه نوري لا يد
على ان العلم عبارة عن حصول امر في الذهن لا يجوز ان يكون العلم على تقدير كونه امر وجوديا حاله اخرى معبرة بالحالة الازلية
ويكون الحاصل في الذهن متعلق العلم كما يستحقه الشرح وهذا لا يرد مشرك في الوجود على المطارحات فغير لا يمكن دفعه صلا

بما لم يكن

فما قيل انه لو كان احتمال كون الزايل حضوريا وظلاني اشق الاول فبطلان الرأى ممنوع لان المفروض انما هو كون المحصول زوايا
ولو كان ظلاني الثاني فاما يصح اذا ارتفع احتمال كون الزايل حضوريا غير صفة كعلم النفس منها وهو ممنوع وكذا ما قيل لو كان
المقدمة القائلية قوله لا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلقت الزوايا بزوايا ائبل وجودي لا يلزم وجودية الزايل الا
لان البعض حينئذ لا يكون انتفاء ليس شي على وجه لا يستلزم الوجود ليس على ما ينبغي هذا ثم اعلم ان الامام استدل على هذا
بان هذه الحالة الوجودية المسماة بالعلم ليست عديمة

قوله فما قيل انه اعلم انه قال المحقق الدراني في شرح هياكل المنور ان الادراك على تقدير كونه زوايا لا ادراك فيكون
ان يكون في الادراك حضوري لا يكون مسبوقا بعدم الادراك لا يلزم من كون الادراك المحصول زوايا ان يكون الادراك
كأن لما كان هذا الايراد منعا بما قال الشارح في حاشي شرح هياكل المنور مطابقا لما قال الغياث المنصور ان استدل ارباب
الادراك المحصول وكونه زوايا لا ادراك حضوري في اقل في اشق الثاني قرر القائل الايراد بان ان يريد بادر ان امر اخر ما هو اعلم من
الادراك المحصول والحضوري فعلى تقدير وجودية ثابت المطلوب هو كون الادراك المحصول امر وجوديا اذ يجوز ان يكون هذا الادراك
علما حضوريا وان يذهب الادراك المحصول فلا ينضم احصاء الشقين لجواز ان يكون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها
واندفاع هذا الايراد مما قرره الحاشي ظاهر اذ المراد بالادراك الادراك المحصول واما الادراك فيكون حضوريا في
في اشق الثاني وتجويز كون الشيء الزايل علما حضوريا غير صفة كعلم النفس بذاتها فسقط لان الكلام في العلم المحصول اصل للنفس
فلا يمكن ان يكون الزايل ادراك النفس فانه نفس فلا يمكن والجمع بقا النفس فظهر الحصر في شقين على التميز بقول
المراد بالادراك الادراك المحصول وبه صفة الامر المتغير لا ادراك المحصول سواء كان علما حضوريا او لا وهذا يشل علم النفس
بذاتها ايضا فاشق الثاني متناول للحضوري مطلقا ولما لم يصفها فارتفع احتمال كون الزايل حضوريا غير صفة وصح حصر
بين الشقين وكقول من بدوا الامر المراد بادر ان امر اخر الادراك الغير الحضوري وبالصفة الاخرى غير الادراك
المنذور سواء كان ادراكا حضوريا او غير الادراك مطلقا صفة او غير صفة لم يرد هذا الايراد ولا الايراد الاول
قوله وكذا ما قيل انه تقرير هذا الايراد انه لو كانت المقدمة القائلة الامر العدمي لا يكون انتفاء باليسين شي قوله ما ذكره الشارح
في حاشية الحاشية فلا يلزم وجودية جميع الادراكات لانه اذا تعلقت الزوايا بزوايا ائبل وجودي لا يلزم وجودية الزايل الا
اي الزايل المتأخر عن ذلك الزايل الوجودي يعني زوايا في الزايل الوجودي بل يجوز ان يكون الزايل اللاحق المنذور امر
عدسيا لا يلزم كون الامر العدمي انتفاء باليسين شي بحيث لا يستلزم الوجود بل الامر العدمي هو زوايا الزايل
الوجودي انتفاء باليسين شي وهو زوايا الزايل الوجودي على وجه يستلزم الوجود وهو الزايل الوجودي وجه اندفاع هذا الايراد
اما على تقدير كون العلم عبارة عن الزايل فلان الزوايا المتعلقة بالزايل يمكن ان يكون زوايا بزوايا آخر فلا بد
ان يكون وجوديا يستلزم الوجود واللا يصح اضافته اليه اذ العدم لا يضاف الى عدم محض لا يستلزم الوجود

لأنها متمايزة عن غير بالاعتقاده والعدم ليس كذلك أيقظ لو كانت عدما كانت عدمها يقابلها وجودها بالاعتقاده البسيط الذي
هو عدم فيكون العلم عدما لعدم فيكون شوبيا مع فرض كونه عدما وأما الجبل المركب برأيه أيضا فله أصل عنها كما في الجبال فبما بينهما
والأصل تقدير كونه عبارة عن الزوال فلا يمكن تعلق الزوال بهذا الزوال أيقظ أو كل علم صانع لأن يحصل العلم بزمانه
أو بزمان الزوال بزمانه صلوحا وإقبا أو خصوصية علم دون علم مغايرة في ذلك أو أصبح تعلق الزوال بذلك الزوال
فيصير العلم بالأصل فلا بد أن يكون وجوديا ولا يلزم أن يكون الأمر العدمي انتفاءا وليس بشي على وجه الاستلزام الوجود
فلازم وجودية جميع الإدراكات سواء كانت المقدمة القائمة الأمر العدمي لا يكون انتفاءا وليس بشي أو لونه بما في حاشيته
الحاشية أولا ولم يتوقف لزوم وجودية جميع الإدراكات على كون المقدمة المذكورة غير متكررة بما في حاشيته الحاشية
وهذا الظاهر سقوط ما قيل إن غاية ما يلزم مما ذكره صاحب المطارحات كون الإدراك المنتق شوبيا لا يكون كل إدراك كذلك
قوله لأنها متمايزة الخ أو روعليته بانه ان كان المراد بالامتنياز في قوله لأنها متمايزة عن غير ما آه الامتنياز بالذات
فلازم الصغرى لم لا يجوز أن يكون العلم متمايزا عن الغير بالوسطه وإن كان المراد بالامتنياز ساطعا سواء كان بالذات وبالوسطه
فلازم الكبرى إذا الأمور العدمية وإن لم تكن متميزة عن غير بالذات لكن يجوز كونها متميزة بالوسطه أي الملكة وفيه شيء من
قوله الجبل البسيط آه أقول لا ريب أن بين العلم والجبل تقابلا البقية وليس بينهما تقابل الاتقابل لعدم الملكة
لأن انتفاءا لتضاد بينهما أظهر من أن يخفى وأما انتفاءا الإيجاب السلب فعدمها بطبيعة علمها عن ارتفاع عن موضوع
غير قابل كما لا يخفى وأما انتفاءا لانتفاءا فلا بطبيعة علمها عن ارتفاع عن موضوع قابل فلم يبق إلا العدم والملكة فإذا
كون العلم عدما يكون الجبل وجوديا غاية الأمر أن يكون وجوديا في عنوانه بغير فعله تقدير كونه العلم عدم مقابله الذي هو الجبل
البسيط لا يلزم كونه عدما لعدم سلا أو الجبل البسيط ليس عدما على هذا التقدير بل منقبة ثبوتية فلا يلزم كون العلم شوبيا مع فرض كونه عدما
قوله وأما الجبل المركب آه أقول لا يخفى أن الجبل المركب قسم من العلم فلا معنى لكونه مقابلا وعلى تقدير كونه مقابلا
التقابل بين العلم والجبل ليس إلا بالعدم والملكة ولا يشترط فيه عدم خلوهما عن المتقابلين كما لا يخفى بل ارتفاعهما عن
موضوع موجود أنما يستحيل ارتفاعهما عن محل قابل للأمر الوجودي فمما شأن الإدراك لا يتخلو عن إدراك شيء بعينه والجبل
وأما محل الغير التقابل فلا مضائقه في خلوه عنها فعدم التقابل الجواب العلم ولا بالجبل المركب لا يتقبل كون الجبل المركب
مقابلا للعلم تقابل العدم والملكة أنما يتقبل كونه مقابلا لتقابل الإيجاب السلب في التقابل ليس يتحقق بين العلم والجبل
قوله وفيها ما فيها نقل عن الحاشي في وجه استللال الدليل الأول أن دعوى عدم امتياز العدم عن العلم
مقدح لتمايز عدمه بغير عدم غيره ولا يخفى سبغا فته أو غرض الامام من الدليل الأول البطلان كون العلم
عدما محضا وظاهر أن العدم المحض لا يتميز أصلا وامتياز عدمه بغير عدم غيره وليس إلا بالمضاد اليه
وفي وجه استللال الدليل الثاني أنه محتمل التحصير لوزان يكون ملكية العلم جملا مطلقا ولم يذكره في السنة ويد

اقول الجبل المطلق عبارة عن الجبل البسيط او الجبل المركب فرد من العلم واشتراك الجبل من البسيط والمركب
 ليس لا بمجرد اللفظ وعلى تقدير كونه مشتركا بينهما لا يمكن تحققه الا في ضمن احدهما فلما جحد عما اوردناه من ان
 وعلى الاول انه لا يتصور يلزم على هذا الشق ان يكون الادراك جبلا بسيطا لانه عبارة عن عدم الادراك عما خارج
 الادراك والادراك على تقدير كونه عدم ادراك آخر يكون كذلك لا يتصور الا في ضمن شانه الادراك لا يخلو عن ادراك شيء
 بعينه والجبل به فلما انتفى عنه ادراك شيء يتحقق فيه الجبل به فيكون انتفاء ذلك الادراك جبلا لادراكه ولا يتصور يلزم
 ان يكون للنفس قبل كل ادراك ادراكات غير متناهية في زمان متناه وهو متحيل لا للزوم التفسير بل لما كثرت مقدمات
 الوجود لا في اول الزوم وجودا بالعرض بل بالذات اذ كل واحد من اجزاء السلسلة عبارة عن فرض القياس الى سابقه فافهم
 فانه من خواص التعليل قال الشارح اذ الامر العلم به قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة سلب لا يضاف
 حقيقة الا الى الوجود وان ضيف ظاهر الى غيره اذ لا معنى لسلب الماهية في ذاتها من فن اعتبار ثبوتها في نفسها امر غير
 او ثبوت غيرهما كما قال السلب الى اى مفهوم ضيف فهو ضاف بالتحقيق الى الوجود واد عليه وجه منها ما قال معاصره ان
 اراد بقوله لا معنى لسلب الماهية في ذاتها انه لا معنى لان حكم سلب الماهية ولم يقتض ذلك مجازا بوجه الوجه الذي ذكره في عليه ان
 في ذلك بل ضافة لسلب الماهية الى الوجود وان مفهوم سلب الى ضيف الى الماهية ويقال مثلا سلب الماهية لكم لكن لنك
 الامر لا يضاف الى معنى بخلاف ضيف الى الوجود يقال سلب الوجود غير مسلم كيف العلامة الجبراني قد صرح بموضع من تصانيفه ان
 سلب الى اى مفهوم كان حصل مفهوم في غاية ابعده ومنها ما قال الفاضل ميرزا جان في حاشية القاموس
 انهم قالوا الخارج قد يكون ظرفا للنفس بعض المقولات للوجود وقد عدوا سلب منها حيث حكموا بان الخارج ظرف نفس العلم
 والوجود وهذا يقتضى ان يتعلل سلبها ايضا ومنها ان المحقق الدواني قال بالجبل البسيط الذي اشره نفس الماهية
 فقبل جعل الجبل لم يكن ماهية فقد جاز تعلق سلبها من غير ملاحظة لثبوت فلا يصح حصر ضافة الى الوجود والجبل الى
 المقابل لا للجبل البسيط ليس الى سلب نفس الماهية فاكلل ضافة سلب الى نفس الماهية بلا ملاحظة الوجود فحصر ضافة الى الوجود
 في جيل الطلان وجبعت بان المحقق الضافي بالنسبة الى السلب ما هو سلب محض والمقصود ان سلب لا يضاف الى السلب
 ما لم يتغير تحقق وصدق بان المراد بالوجود الامر الوجودى عم من ان يكون نفس الوجود للحمولى او ثبوت شيء او نفس
 تقرر الماهية تعامل فيه واعلم انه قال المحقق الدواني في الحاشية الجديدة ان القضية السالبة انما يمكن ايراد سلب
 عليها اذا اعتبر لها تحقق في نفس الامر وما يجرى مجراه من الصدق مع يكون فيها رفعا لتحقيقها وصدقها فلا يمكن
 ايراد سلب الى البطلى على النسبة السلبية باهى نسبة رابطة من غير تاويل واورد عليه كل من نظري كلامه بانه
 يجوز عنده ايراد سلب الى البطلى على النسبة الايجابية مع انها لا رابطة واجيب عنه بان كلامه مبنى على هذا
 المتأخرين من ان النسبة السلبية نسبة بسيطة كالاجابية متغيرة لها بالذات نسبة مطلقا غير صالحة لتعلق سلب

قوله فينتهي الى ادراك وجودي سلم لكن لم لا يجوز ان يكون حضورها واجبات محوياً قوله في الحاشية في هذا المقام
وقان منها ان اختياره صاحب المطاريحات لا يتم التبريل ان لم يدرك كون الادراك في الحاشية في هذا المقام
اعلم منه ومن انتفاء الثابت بخلاف هذا الطريق وان هذا الطريق على تقدير نفي الداعي يلزم امر متعاليين بخلاف ذلك
وقوله في قصص الحق سبحانه بن مورد السلب النسبة الثبوتية فالنسبة مطلقاً عند ليست غير مباحية لتعلق السلب ثم قال
الحق في الجدية بما حصلته لوجهاً اضافية السلب الى السلب من غير ملاحظة التحقيق فيه غير محتمل كثير من عدم محضهم للثبوتية
عند انتفاء الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وتفسير التناقض بالاختلاف بالاجاب والسلب شرط الاجاب في معنى
الشكل الاول لا ريب في ان الاشياء من الانسان بحول كل حيوان جسمه يتبع بعض الاشياء ليس يحتمل وعدم انكاس السالبة
فيما سوى انما صحت في انكاس قولنا ليس من الحيوان بالانسان سالبة خبرية فان سلب السلب لا بد ان يكون سلباً جازياً
كما ان نفع الاجاب الكلي سلب في وتلك بالضرورة وان لم يكن انما صحت في ليس من الانسان حيوان كيفية سلب
للايجاب الجزئي وهو عاكس نفسه الى غير ذلك من المفاسد وحيث باء لما كان السلب المنافي الى سلب مراتبه الشخصية
للموجبة المحصلة ومراتبه الجزئية للسالبة البسيطة لم يعتبر والسالبة السالبة ولا السالبة السالبة السالبة
وفي اعتبار الموجبة والسالبة غنى عن اعتبار هذه المراتب لغير المتناهيته فانها ليست لها احكام متعارفة لا احكامها
وليس لها مصداق مغاير لمصداقها ولذا حصر الثبوتية عند انتفاء الموضوع والمحمول في الموجبة والسالبة وفسر التناقض
بالاختلاف بالاجاب والسلب جبراً لجميع الاحكام عليهما ولا ضير فيه او المراد بالاجاب في السلب عام من ان يكون
مصححاً وما لا والى هذا يؤيد ما قيل ان سلب السالبة في قوة الموجبة لتلازمها تحقيقاً كما ان المحلة في قوة الجزئية
ولما كانت في قوة الموجبة فلا استبعاد في جريان بعض احكام الموجبة عليهما ولا يتقضى بذلك شيء من القواعد
قوله والجواب اقول لا ينبغي التامل ان لا يدرك الادراك على التحقيق له وحيث جرت سلب كل الادراك في الحاشية في هذا المقام
قوله والثابت بالبرهان وذلك ان اصل صاحب المطاريحات على تقدير تامة دليل لا على ان المضامين له الانتفاء لا يكون سلباً محضاً
بل لا بد ان يكون لوجود الثبوت سواء كان جدياً محضاً او سلباً تاماً والى هذا يكون الادراك جدياً محضاً حيث ثبت كونه محضاً بطلان
الحق كدوافه على تقدير تامة ما قال ثبت به كون الادراك جدياً محضاً ولا يلزم عدم تناسل الادراكات وصفات غير متناهية
قوله يلزم امر كرخ يعني انه على طريقة بعض المحققين على تقدير عدم ثبوت الداعي يلزم امر متعاليين من سلب وزعم ادراكات
غير متناهية وصفات غير متناهية بخلاف طريقة صاحب المطاريحات وعلى تقدير نفي الداعي غاية يلزم كون الادراكات انتفاء
بالمعنى وهذا امر متعالي غير من قال في الحاشية وانت تعلم انه لا ريب ان هذا الكلام حق قال بعض المحققين
قدس سره ولعله لهذا قال الحق الدواني فالاولى ولم يقل فالصواب مقصوده ان هذه المقدمة ظاهرة اطلاق
من ان العلم ان هذا القدر كات في اثبات المطلوب لان الادراك لو كان انتفاء الادراكات

قوله فيما ذكرك من ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين وليعلم ان في هذا المقام كما لا يخفى على من يعاصر الاصول في هذا
ان ارتفاع النقيضين يقتضي للنقيضين فان نقيض كل شيء رفعه واستحالته احد النقيضين يستوجب جوب الآخر فليزوم ان يكون
النقيضان في جميع من هو مستلزم اجتماعهما وقد خرج في في جملة ما ينبغي لدفعه لكنه لم يرض و هو انه ليس برفع تحقق النقيضين
حتى يلزم ما يلزم فانه ليس بحال بل مناه رفع احد النقيضين كما هو شأن رفع موضوع القضية الطبيعية الذي يتحقق بتحقق فرد
بانتفاء جميع الافراد فغاية ما يلزم من استحالة جوب احد النقيضين من الضرورة انه لا يستلزم اجتماعهما وقد عرضت على الاستاذ في هذه
نقد ذلك وماك لا يخلو اما ان يكون وجوديا او عينا على الاول فثبت المطلوب على الثاني لا يخلو اما ان يكون ذلك كعدم

مستلزم الوجود او غير مستلزم له على الاول ايضا فثبت المطلوب على الثاني الصحيح تعلق السلب بالسلب ايضا الى عدمه كما لا يخفى
قوله ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين الخ و قد علم ان نقيض الوجود ليس بعدم المحض الا درك على تقدير كونه عداليس الا عدالينا
ضرورة انه من صفات النفس فلهذا تعلق الاستغناء من غير مستلزم الوجود لا يلزم ارتفاع النقيضين اقول غرض من المطالبات
الاطلاس من العلم عند هذا التعلق السلب بما يتبعه السلب البسيط لا بالسلب الثابت ولذا عذر الدعا في انه فيما اختاره لا يتم كتم
كما ذكره المحشي في الاية ان يتبع الاستغناء بالسلب البسيط فشيء بحيث لا يكون مستلزما لوجوده لزوم ارتفاع النقيضين قطعا على ان المقصود
انه لو لم يكن معنى المقصورة القائمة الامر العدمي لا يكون انتفاء بالشيء ما ذكره الساج في الحاشية بقوله وانما تعلم ان يلزم ارتفاع
ولا شك في اللزوم ولا في بطلان اللزوم وليس الغرض من ذلك على تقدير كون الارتفاع تعلق الاستغناء من غير مستلزم الوجود بل يلزم ارتفاع
قوله لكنه لم يرض الخ قيل وجه عدم الرضا ان جواب المحشي يحتاج الى تقدير لفظا اذ مع عدم قيام القرينة عليه وبعضهم قالوا
في وجهه ان هذا الجواب لا يتم لو كان انتفاء موضوع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد كما راعه الشارح مع ان الامر ليس كذلك لا سيما
موضوعها يستحق فردا خاصا غير انتفاء هذا الفرد مستند اليه في الانتفاء ايضا فاما معنى انتفاء موضوع الطبيعة في انتفاء جميع الافراد
مع كما ان جوب النقيضين غير محال لعدم استلزام انتفاء جميع الافراد لارتفاع النقيضين بل هو غير محال لعدم استلزام ارتفاعها
والتحقق ان معنى تحقق موضوع الطبيعة بتحقق فرد ليس الا ان وجود الفرد صحيح لان تنزع الذهن عن الطبيعة ليس فيها بالاطلاق
معناه انه لا يوجد بعين وجود الفرد بل في معنى وجود موضوع الكلمة فاذا وجد فرد في الطبيعة وجد منشأ انتزاع موضوع الطبيعة
فوجوده في الذهن بوجوده خارج عن وجود الفرد بعد انتزاعه عنه فصح انه يوجد بوجوده في معنى انه منتزع عن الفرد واما انتزاعه
فرو لان الفرد منشأ الانتزاع فمادام الفرد موجودا صحيح انتزاعه عنه بلا ريب بل انما يتقن موضوعا التوحي في جميع الافراد او على
هذا التقدير لا يكون له منشأ أصلا فينتفي عن وجوده والوجه في عدم الرضا ان يقال لفظ ارتفاع النقيضين تحت ثلثة معان
رفع تحقق النقيضين معان يصرح الجمعية التي تحقق النقيضين ويقال معية تحقق النقيضين مرفوعة وهذا ليس
بمحال قال المحشي وثانيها رفع احد النقيضين كما ذكره المحشي وثالثها معية الارتفاعين كما قال معاصرنا
والمحشي غفل عن هذا المعنى الثالث مع انه هو المتبادر الى الفهم والمعنى الذي اختاره بعيد عن الفهم جدا

ثم اتى بتقرير كبرهوان معناه انه على تقدير ارتفاع تقيض الآخر محال مع وجودها مستلزم وجوب كل تقيض
الآخر على ذلك التقدير وهو ليس محال قريب منه فاذا ذهب بنفسه ان معناه منية رفعها محال فوجب سلب معيشتها وهو ليس محال
قوله فيها مع ان الخ بهذا ثبت المقدرة المنوعة وان لم يثبت المقصود لما قرأنا فنفى الفاعلة في ذكرها غير صحيح قوله لا يفر
بالمقصود بخلاف الطريقة التي اختارها صاحب المطبوعات لانها تامل طبعها الكلي كما تاملنا عليك سابقا قوله جميع تلك الادراكات
اي الادراكات السابقة الغير المتناهية قوله فالاولى ولم يقل العيوب يجوز حملها على المعنى الصحيح هو ان هذا المعنى فالحق
ادراكات مرجح ان يتعارفوا بعبادة تشبه بخلافه المعنى الذي سياتي من المحقق

قوله هو ان خاف ان يحصل له تقيض اجتماع التقيضين مع رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه
ومعنى ارتفاع التقيضين استحصال تقيض اجتماع التقيضين مع رفع الاجتماع اعم من ان يكون رفع احدهما مع رفع الآخر او بدونه
ما قيل في دفع الاشكال ان ارتفاع التقيضين ليس تقيضا لا اجتماع التقيضين بل هو خص من تقيضه لان تقيضه رفع اجتماع
التقيضين هو اعم من رفع تقيض التقيضين لان كل ما تحقق ارتفاع التقيضين تحقق رفع اجتماع التقيضين فليس كذلك لان مجموعا ان يتحقق
اجتماع التقيضين بان يكون احدهما تقيضا والآخر تقيضا ولا يكونان تقيضين في جهة واحدة كما ذكرنا في معنى حصوله انما ليس على وجه التام
قوله نفى الفاعلة في ذكرها الخ فان بعض لطائف كلام الشارح انه لا فاعلة في قوله مع انه قد شبهه بغيره فوجه شئ بان هذا القول ان كان
نافعا في المقصود او لم يقصود كون الادراكات لزم جوبا والثابت بعمومه من المعنى الثابت لكن قد ثبت بها المقدرة المنوعة
نفى الفاعلة في ذكرها غير صحيح ووجهه انه لو كان غرض القائل نفى الفاعلة عن ذلك القول انه لا فاعلة في اثبات المطلوب
ان كان فاعلة اخرى فلا يتوجه ما قاله في شئ ثم الظاهر ان غرض الشارح من هذا القول ليس اثبات المقدرة المنوعة ولا ان
عدم تعلق السلب بالاثبات كاف في اثبات المقصود بل الغرض منه ابطال دعوى ظهور لطلان المقدرة المنوعة كما وقع عن
المحقق اذ لم يمدل بما يدل على صحة نظامه ان السلب ليس ظاهر لطلان نظامه واما قال بعض المحققين قبحه ان انما السلب على
لا يجوز ان يتعلق بالاثبات سلب لمن الجائز ان يكون كل ادراك زوالا لاثبات سلب فلا يلزم ان يكون هذا التعدي
بالسلب بل يتعارفون به وانما يكون الادراكات لا يكون بالاثبات سلبا ولا تقيضا بل هو ظاهر لطلان نظامه فلا بد من
قوله لانها تامل انه لا يذكروا صاحب المطبوعات على الانجاب الكلي اعني وجودية جميع الادراكات خيرا فغدا اذ قد عرفت ان غاية
ما يلزم من دليله ان ادراك ليس محمدا ما انه ليس بانبا للضرعي بل هو كونه وجوديا محضاً فلا يلزم من ملاقاة الشارح في الحاشية اعم
لا يظهر له التمهيد في جهة الحق المطلوب استعمله في شرح الاشارات المستعملة عليه في المحامات حيث قال انه
راجعا الى وجدنا وجدنا الحالة التي في تصور الموجودات هي الحالة التي لاني تصور الموجودات المستغاث اذ كان حالنا
تصور الموجودات هو انسام المصودة فليكن حالنا في تصور الموجودات كذا قد اعتمد عليها الشارح في حواشي شرحه
وما قيل في وجه التفسير ان اختلاف الادراكات بالوضع ثم اختلاف الادراكات المحصولي كذا لم يزل عند المحققين فاما المانع من

قوله فيهم تنفاز الخ مع ان الوجود ان شاء بخلاف قوله بل انتفاضا تابا واكتفاء لال عليه بان الادرار منشأ الاستيوار
فلو كان انتفاضا محضاً لم تنفاز لال الانتفاآت لمحضه لسلوكه لانه لا تنفاز الا بالملكيات

جواز اختلافها في كونها وجودية وعدمية ففي غاية السخافة اذ لا يمكن اختلاف الادرار كات بالذات الا اذا كانت متفقة
مع اللاحق لكون بعضها وجودية وبعضها عدية كما لا يخفى من اختلاف النوعي بل ان ادرار كات مع اللاحق كات كون بعضها وجودية وبعضها عدية
قوله مع ان الوجود ان شاء الخ مع ان الوجود ان شاء بان لا يفقد الادرار كات السابقة عند وجود الادرار كات اللاحق بل نظر براهته
ان الادرار كات السابقة تتجمع مع الادرار كات اللاحق لا تفرق عن علمنا بالنتيجة لا تفرق بل علم بالمقدّمات لزوماً بل قد يطالع الله سبحانه
جوار وجوده عليه بان لا يلزم من كون الادرار كات والالادراك السابق ان الوجود الادرار كات السابق مطلقاً وسامع اللاحق بل ان
لا يتجمع مع اللاحق ما كان فوفاً فيخرج ان يتجمع مع اللاحق الادرار كات السابقة التي لم يتعلق بها الرفع وجوباً بان المراد انه يلزم
انتفا جميع الادرار كات السابقة المنتظمة مع الادرار كات الحق في سلك سلسله واحدة عند تحقق الادرار كات اللاحق فالادرار كات اللاحق انتفا
جميع الادرار كات السابقة عليه بالذات وبالوسطه فلزم من تحقق الادرار كات اللاحق جميع الادرار كات السابقة وجوباً بل بعضهم قالوا في وجوب
استحالة انتفا الادرار كات السابقة عند تحقق الادرار كات اللاحق ان العلوم تنزيهاً فيكون كما سيأتي في علمنا على هذا التقدير ان تنزيهاً ملك
وحيث تعلم انه على هذا التقدير يكون قولنا فيما بعد ثم اقول عاده غير مستحسن كحاصل وبعضهم قالوا ان انتفا جميع الادرار كات السابقة
عند تحقق الادرار كات اللاحق يستلزم ادراك سابقاً على اول ادراك يحصل اول مرتبة يحصل بالملكة بعد ذلك يحصل لغيره لاني محال
لان الاول من السلسله لا يسبق واحد منها واستحالة الالزام يستلزم استحالة الملازمة وفيه راجع الى قولنا فيما بعد فيكون
عنه آه فالاصح ما ذكر سابقاً لا يقال بهذه المقدمة أي قولنا ان لا يفقد الادرار كات سابقاً عند وجود الادرار كات اللاحق كما فيتم في
ابطال الشك الاول في الحاجة الى الاطالة لانا نقول هي البصر غير خالية عن الاضافة وتعيين الطريق ليس واجباً على
قوله لال انتفاآت الخ اعلم ان الانتفاآت لمحضه لسلوكه البسيطة ليست تميزاً بانه فيها اصلها اذ لا ثبوت لها بوجود الوجود
فلما يمكن ان ثبت لشيء فلا يشك لها التميز البصر في تحقيق المقام ان الانتفاآت لمحضه لسلوكه البصر عاده عن بطلان الذات
صحة الواقع كما ان الوجود عباره عن تقرر الذات ليس بشيء يغير عنه بالبطلان فالانتفاآت لمحضه لسلوكه البصر عاده عن بطلان الذات
باعتبار صفة شيء في نفس الامر هذا كحيف يكون تميزاً فان قلت لانا علمنا براهته ان عدم البصر عاده عن الانتفاآت لمحضه متحققه
في نفس الامر فقد لم تميز بما قلت في ما قبلنا الاعداد متحققه في نفس الامر فلو ان الاعداد في نفس الامر فالاولان باطل قطعاً اذ لا
ولا تحقق للاعدام في نفس الامر هذا لا يمكن اعداؤه الثاني حق اذ فيفسد الاعداد في نفس الامر بمعنى بطلان الاشياء في حده دونها
من اعتبار التميز وفرض الفرض والحاصل ان الاعداد مابطله والانتفاآت لمحضه لسلوكه البصر عاده عن بطلان الذات
اذ تصعبوا الذي صارت موجودات هنيهة ويساير بعضها عن بعض فالمعتمد لطلوع الشمس زوالها ليس بمطلق بهذا ظهور
ما قاله المحقق الكوفي في محاشي شرح التجرير ان الاعداد مطلق من الالهية لانه لا ثبوت لها ليس لان الاعداد مطلق رافع لجميع

والا لم يكن المحصرين الانسان سلبه عقليا بخبره العقل بحج ولا حيلة الطرفين لتجوز العقل ان لا يكون الانسان كالمسألة
 هذا السلب بل الانسان يكون سلبا بسلب آخر متجاوزا عن السلب الاول بذاته اخصوصته وموجها كاتر من انما تم تميز فكيف يكون
 منشأ لامتنياز الغير غير تام او عدم التمايز الا بملكاتها الا لا يجيبكم كونها منشأ لا تميزا للغير ^{اربع} فليس له ان يميز ان كان الملكا بملكها
 الموجودات لمصادرة الاشياء المحض لان هناك شيئا يصدق عليه انه معدوم فالحكم لمطلق لا يمكن ان يشبهه او ان يشبهه
 قوله والا لم يكن المحصر الخ العقل له على تقدير تمايز السلب واثباته لم يكن المحصرين الوجود سلبه حصر عقليا او غير عليه انه
 على تقدير تعدد مفهوم سلب يجوز ان يكون مفهوم الوجود ايضا متعدد وكيف لا يجوز بالاختصار بل الاختصار على هذا
 بين الوجود الخاص والعدم الخاص فاما اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا او بوجده الخاص معدوما بعدد ما بعده الخاص حصر
 عقليا لان معناه ان زيد اما ان يكون موجودا او بوجده الخاص لا يكون موجودا او بوجده الخاص من هذا تريد بين ^{الشيء} والاشياء
 يخبر العقل بالاختصاص فيه بذاته فكما لو اسئلة بين مفهوم عام وسلبه كالك وبسطة بين مفهوم خاص وسلبه لكن يبقى ان
 اضافته للسلب الاحتكاك لا يصلح الاعلى تقدير كون مصادق الوجود ومنشأ انشراحه نفس الحقيقة مع سلب مع الحقيقة
 ولما كانت الحقائق متعددة متمايزة فكل حقيقة منها رفع يقابلها والترديد بين الحقيقة اخصوصته ورفعها حاصلا لا يربط
 تقدير كون السلب البسيطة تمايزه فيكون المحصرين الانسان سلبه العقلي عقليا واما قوله لتجوز العقل اه فلا يخفى سخافته او على
 تقدير تعدد مفهوم سلب يجوز ان لا يكون كل سلب صالحا للاضافة الا الى الذات الخاصة بالرفع لها واذا لم يكن سلبا خاصا
 ورفعها لذات خاصة تكون تلك الذات الخاصة مناقضا دون غيره من السلوب فلا يطل المحصر العقلي ههنا وقد كما يقال
 بسبب طمع ان كل نسبة منها مقابل نسبة ربحانية ولا يتوهم ان قولنا المحصرين الشيء وسلبه عقلي واسطة فصل الخبر بالواسطة
 فلم يبق المحصر عقليا الا بالخبر المحصر نفس تصور الشيء ورفع بل الرفع والرفع من شأنها ان يخرج من تصورهما انها لا يرفعان
 ولا يجتمعان هذا هو المعنى بالمحصر العقلي وليس الخبر بمحصر بواسطة ان بذاته رفعه فقد ظهر ان قوله والا لم يكن المحصر الخ منظور
 فالاولى ان يطرح هذا المقدور من البين ويستعان في عدم تمايز السلوب باقرنا سابقا ثم يقرر الدليل على آخر
 قوله اذ عدم التمايز اه يعني ان عدم السلوب لا يستغاث بنفسها بل انضافتها الى ملكاتها لم تكن غير نافع او لا بد لكون ^{الشيء}
 منشأ لامتنياز الغير غير تام بل سلبا سواء كان نسبة به غيره ان او احدانه لا يميز لا امتياز ان يكون من رابا لذات فعلية ان يميز
 او قول لا يكون متباين بنفسه بل بالملك يكون انتر اعيان غير موجودة بنفسه فانه ان يكون موجودا بنفسه لا يكون متباين بالجوهر الملكة بل يكون متباين بالذات
 ضرورة تساوي الوجود والامتياز بالجملة لا بالكيون جودا او امتياز بنفسه بل بواسطة الملكة يكون انتر اعيان لا انتر عيان لا تحقق الوجود لها
 الا بوجوه متباينها فلا يكون منشأ لامتنياز الغير الا ان منشأ انتر عنه منشأ لامتنياز الغير فيكون منشأ امتياز الغير حقيقة فهو كالمشأ
 وذلك المنشأ لا بد ان يكون متباين بالذات والاحجى الكلام فيه الا ان يثبت انتره الى ان يكون متباين بالذات منشأ لامتنياز الغير بالذات فافهم
 قوله وان كان على تقدير كون العلم عبارة عن انتفاء المحض للملكات انتر سلوبية غير متمايزة فكيف يمكن الانتفاء للاحكام عنها فافهم

فيخرج بان تباين السلوب لا يوقف الا على انما لا على ما كانتا على تباينها ايضا فليست على قوله والا لازم على تقدير ان كان ادراك
 هذا التقدير كل ادراك سابق كان انتفاء ما تباين السلوب لا يتحقق الا لاحق بزوال سابقه زال شيوة وبقي انتفاءه لمحضين على ما تقر
 ان النفس اذا دخل على كلام في تعبيره توجه الى القيد فقط او في علمية بان عدم المحض ان كان موضوعه موجودا يكون عينا تباينا
 ولها البتة المحض في هذه الصورة قد صدق بعدلته وقد فرض وجود الموضوع في الكلام عند تحقق الادراك لا غير الاعتراف بالاعتراضات
 المحضه اعتراف بالادراكات في كلامه سابقا قوله ولا شك ان الشيء في ذاته لا يتغير على تقدير حدوثه في نفسه بل هو ثابت في نفسه
 مرتبة العقل الهولاء التي هي عبارة عن خلو النفس عن جميع الادراكات من حيثة بغير انفسها بل هي على ما عليه في الحقيقة لا تتغير
 وتصدق على تقدير كونها نظرية على حد النفس ايضا يمكن ان يستدل على انتفاء تلك المرتبة باسباب اقل بعد تمييز قدرته وهي
 بان النفس مهيئين متناقصين مفهوم شي حصل من الذين غلبه بوجوبه الى او عرضي هو ادراك ما كماله للاخطاء والوهم في
 قوله فيخرج آه هذا الكلام مخطا اذ لا إضافة الى الملكات انما توجب تباين الاعداد لكون الملكات متماثلة واذا فرض كون الملكات
 ايتفر سلبا بسيطة غير متماثلة فكيف توجب تباين الاعداد بل كيف يصح اضافة الاعداد اليها والمكرر كما يقتضي عقله وليس
 الى هذا اشار بقوله فليست على الشارح واللازم آه هذا الكلام من الشارح عجيب لا يسهل ان الله الثاني في انتفاءها شيء ادراك
 انتفاء شيء يكون انتفاء انتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق في كل الشيء بل هو اعم من تحقق شيء محض انتفاء لا يوجب
 يكون في قوة اسبابه المعدلة والاسباب البسيطة والموجبة للصحة والحاصل ان انتفاء الانتفاء الثابت تصور
 احد ما بانتفاء الثبوت حتى انتفاء محضاً والثاني انتفاء اسبقاً فيتحقق الادراك لا غير بخلاف شئ السابق
 قوله بنا على تقريره فيهما انه لا كلام هنا ولا تقييد على انه قاعدة لفظية لا يلتفت الى شيائها في العلوم العقلية على
 ان انتفاء العقيد كما تصور بانتفاء العقيد كانت تصور بانتفاء العقيد كما تصور بان يكون فيما نحن فيه من القسم الثاني
 قوله اورده عليه آه هذا لا يرد وان كان في غاية المتانة كما سيظهر ان شاء الله لكن في علمية ان موضوع ادراك النفس بل هو الازل
 غير موجود في ادراكه صفة للذات وزوالها وان كان منسوبة بالذات الى الادراك الازل لكنه منسوب الى محله الغير
 وهو النفس كما ان السواد الازل عن الجسم زواله وان كان صفة له بالذات لكنه صفة للجسم لا يتغير فيقال انه ليس من الجسم
 فاجم موضوع السلب السواد ايتفر من يكون الاعتراف بتحقيق الانتفاء آت اعترافاً بتحقيق الادراكات فاجم
 قوله في ان استحالة الشارح في حاشي شح هياكل النور في الشرح وان كان في الامور الاعتبارية لكنه في الادراك على تقدير
 حدث النفس محال اورده عليه آه لا تقييد الحكم بالاستحالة على تقدير حدوث النفس على تقدير حدوثها ايتفر محال فانهم قالوا بان العقل الهولاء
 وهو مرتبة خلو النفس عن جميع الادراكات وهو المحشى بان يجوز ان يكون مرتبة العقل الهولاء في مرتبة حدوث النفس فليست في مرتبة حدوثها
 لزوم الادراكات التي لها المتانة هي على وجه التعاقب ثم يجوز ان يكون النفس قبل تعلقها بالبدن ايتفر ادراكات لم تعلم على استحالة التعلق
 قوله ان شاء الله عليه آه قبل المراد حدوث النفس من تعلقها بالبدن ان كان ذلك النفس على اوقية فلا يخص استحالته

ونقسم احد ما بالعلوم والاخر بالجهول المطلق ان مرتبة العقل البشري لو كانت من الواقيات ففرضنا ان مرتبة العقل
 في تلك المرتبة ثم حصل له اول مفهوم للجهول المطلق البشري الذي ترافق العقل لا يقتضي من تجوز حصوله ابتداء كما يشهد به العقل
 فربما جئنا مثلا بالعلوم عند ما يكون حاصلها بنفسه وبوجه قد فرضنا انه لم يحصل لسوى مفهوم للجهول المطلق فيكون عندنا
 وصاوة ما عليه فيلزم ان يكون عين كونه معلوما للجهول لا مطلقا وانما للجهول مطلقا فيكون حاصلها بهذا المفهوم لصاوة ما عليه المفروض
 المحصول فلزم ان يكون معلوما عين كونه مجهولا مطلقا وكونه اشبهه بقرينة جارية مقتضية بها وفيه التفرع مما سبق عندنا فخرج بعض
 المذكور وحدث النفس بالتالي على تقدير قدمها الاثر فثبت ان احوالهم تتجلى في التصور والتصديق على تقدير كونهما
 نظرين على حدوث النفس شاهدة على اختصاص تلك المرتبة بحدث النفس قول هذا انما يتم لو لم يكن للنفس قبل تعلقبها
 بالبدن ادراكا هلا باسوى ذاتها وصفا تراه اما لو كان لها ادراك قبل تعلقبها بالبدن ايضا فيحصل تتجلى في التفرع المذكور
 بحدوث النفس بالتالي على تقدير قدمها هلا وعدم كون النفس مركبة باسوى ذاتها وصفا تراه قبل تعلقبها بالبدن
 فيكونا رتبة رتبة كونهما قسما في ان تتجلى في التفرع المذكور لا يتأخر اذ قيل بقدم النفس قدم تعلقبها ايضا كما هو من باب القائلين بالتأخر
 قوله ان مرتبة العقل البشري في ما افاد استاذنا اذ استاذ قدس سره ان هذا الاشكال ما لا علاقة له بمرتبة العقل البشري
 فانه لو لم يثبت مرتبة العقل البشري لم يفرض حصول تلك المفهوم والاخرجه اشبهه ايضا فانه لا شك ان النفس في رتبة
 فرضت بعض الاشياء مجهولة لها ببعض الوجوه الذاتية او الوضعية فلو فرض حصول مفهوم للجهول المطلق في النفس قول
 زيد للجهول ببعض الوجوه اما معلوم بهذا العنوان او غير معلوم فان كان معلوما كان مفهوم للجهول المطلق عندنا والاصاوة
 عليه فلزم كونه مجهولا عين كونه معلوما وان كان مجهولا مطلقا يكون حاصلها بهذا المفهوم لصاوة ما عليه فلزم كونه معلوما حينئذ
 قوله كونه اشبهه بقرينة على ان تقربا اشبهه بقرينة ان كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم صار قسما قطعيا فيكون معلوما عين كونه
 الوجوه مع الحكم في هذا القول على الجهول المطلق ان امتناع الحكم ايضا حكم الاحكام وجب بوجوه الاول ان الحكم معلوم في رتبة
 معلوم بالذات مجهول مطلق بالعرض حكم سلبه باعتبار ترتيب تفصيله ان الحكم عليه مثال في القضايا النفس في ذات الموضوعات لانها
 ليست جارية في الذات بل هي بافراط حكم عليها ان تصير مفهوم ومجمل عن اننا تلك الذات حكم عليها حيث انطباقه عليها و
 منها والحكم على الذات هو العنوان الذي تصوب بالذات لا اعتبار ان اعتبارا في حيث هو اعتبارا في اطباقه على تلك الذات وهو
 باعتبار الاول معلوم متحقق في نفس الامر وموضوعه بصفته الحكم عليه بالاعتبار للجهول المطلق ليس بمعلوم وموضوع الحكم عليه
 المطلق الموجود في الذات مجهول مطلق معلوم على الحكم باعتبار ان في معلومته تصاوة بالجهولية فانه لو كانت موجودة في الذات عين
 ان جهول مطلق باعتبار معناه وليس بمعلوم وانما ان الحكم عليه في قولنا كل مجهول مطلق يتبع عليه حكم مفهوم للجهول المطلق اذا حكم
 في المحصول على العنوان الخوان الموجود في الذات من مفهوم مفهوم مجهول مطلق فال موضوع معلوم ان الحكم بالاعتبار باعتبار
 موارد الحق فانما تقيده وكل حكم ثابت لا في ذات الطبيعة في الحقيقة فالجهول المطلق ثابت في الطبيعة باعتماد موارد حقيقة

فواور وعليه لا ان الموضوع بالامتناع لما كان مضمومات موضوعات هذه اقتضيا باعتبار الاتحاد والاطباق
على الامر ينبغي ان يكون موجودة بهذا الاعتبار ولا يعني وجود نفس الموضوعات حيث هي فان البديهة حاكمة بان الموضوعات
حقيقة بحيث جوده هذا لا يراد في غاية اشد التامة والدقة اذ ثبتت بالذات الافراد وثبتت شي شي انما يستلزم ثبوت
والا يعني ثبوت عنوان الميت لفتى الاشكال كما كان في القدر الظاهر المبرهن ان الحكم في المحسوسة ليس على العنوان مطلقا بل عليه
من حيث الانطباق على الافراد ولا وجود له بهذه الحقيقة وثانيا ان الطبيعة وان كانت محكومة عليها بالذات كما ان الافراد
محكومة عليها وان كان الحكم عليها بالعرض من كل محمول مطلق من جميع الوجوه يمنع عليه الحكم بالذات بالعرض فيحكم على امر
بالعرض ما شاء ان من المعلوم كضرورة ان استبعاد ثبوت الثبوت لم في نظر الثبوت ناهي للثبوت انفس الامر لا الحكاية بالثبوت
والحكم على شيء بصفات الطبيعة باي اعتبار كان بالمجردة ليس الا بوسطة الصفات افرادا به في نفس الامر اما بوسطة في الثبوت
او بوسطة في العرض فلا بد ان يكون افراد هذا الموضوع متصفه بالمجولية او بالذات ثم يصف الطبيعة حيث الاتحاد
ثانيا وبالعرض ما كان الاشكال انما يشال هذه اقتضيا الا ان صحتها محسوسات يستلزم ثبوت المجولية المطلقة او بالذات
موضوعاتها سواء كانت محكومة عليها بالذات او لم تكن كما قيل ان الافراد لوما اعتبارا ان الاول اعتبار نفسها وعبار وجودها
بوجود الطبيعة بالعرض وهي حيث وجودها بهذا الوجود العرضي يصدق عليها انها مجولية مطلقة بنفسها ولا يعني لصدة
هذا الوجود والعرضي فففيه انه يعني على هذا ان يقال لا يصدق له الموجبة من وجود الثبوت له بالذات والذات هي الاشكال
وهي موجودة بوجودة الطبيعة بالعرض فصدق له الموجبة فيكون القول بان الحكموم عليه بالذات هي الطبيعة لغو الاطال تحته
على انكم قد عرفت نافية الثاني ان هذه القضية وان كانت موجبة لكنها تقتضي التصور المحكوم عليه حال الحكم كما في السبب
وهذا الحكم محض لان الربط الايجابي مطلقا يقتضي وجود الموضوع وهذا ظاهر جدا الثالث ان هذه القضية غير بديهية واصلها
ما هو متصور معلوم لو صدق عليه فهو المحمول المطلق لا يمنع عليه الحكم وهذا الجواب قد ارتضا حسب الافق المبرهن لا يخفى على المتأمل
ان اصل الاشكال ان هذه القضية تصدق بتمامه ان لا وجود للموضوع فجعلها غير بديهية كانه تسليم لا يراد الرابع ان هذه القضية
وان كانت موجبة بحسب الحكاية لكنها سالبة بحسب الحكم عنها لانها حاكية عن بطلان موارد الحق فلا تقتضي الاثبات العنوان
في الذمير ليصح الحكم عليه ولا يقتضي ثبوت الثبوت له اذ لا ثبت له هناك في نفس الامر والحق انه لا معنى لكون القضية موجبة
بحسب الحكاية وسالبة بحسب الحكم عنها لا ان القضية الموجبة حاكية عن موضوع يكون متصفا بما يحتمل ان يستدعي صدق
وجود الموضوع والقضية سالبة حاكية عن سلب محض لا لا يستدعي صدقها وجوده فكل محمول مطلق يمنع عليه الحكم ان كانت حقته
بحسب الحكاية كان الحكم عنها ذات المحمول المطلق بحيث تكون متصفة بامتناع الحكم فان كان المحمول مطلقا
بحيث يصح انتزاع امتناع الحكم عنه حال كونه موجودا صدقت القضية الموجبة والا كثبت ان كانت سالبة كانت
حاكية عن سلب محض فلا يستدعي صدقها وجود الموضوع فليكن كونه سالبة بحسب الحكم عنه على تقدير كونه سالبة بحسب الحكاية

ومنها ان انقضاء هذه الحقيقة عني قولنا كل مجهول مطلق يمتنع عليه الحكم غير متصور اذ الخصوصية لاه فيها من ان يكون
 مرة للملاحظة الافراد وصير جعل العنوان مرة لتغيير الافراد معلومة وهي غير قابلة لهذا الحكم وحيث بان القدر الضرب
 صدق العنوان بالفعل وبالامكان جعله مرة للملاحظة الافراد حال الحكم وهذه الحقيقة مشتركة عامة او عرفية عامة
 ان يصح عليه العنوان بالفعل وبالامكان يمتنع عليه الحكم بالضرورة بشرط كونه مجهولا مطلقا او اهما نادرا كونه مجهولا مطلقا
 واورد عليه انه لا يقطع عرق لتقليط اذ لو قرر شيئا بان قولنا كل مجهول مطلق والمادة يمتنع عليه الحكم والمادة كل مجهول
 مطلق من كل احد يمتنع عليه الحكم مطلقا منهم فلا يمتنع في الجواب بعد صدق العنوان بالفعل وبالامكان قال المصنف
 شرح اطلاق هذا التقرير وادفع جميع الاجوبة ثم قال بعد تقرير الاشكال بهذا النحو والجواب باسم المادة يشبه ان المجهول المطلق
 واما معلوم بالذات مجهول مطلق بالفرض وجهه السيد المحقق قدس سره الشريف في حاشيته باننا اذا قلنا كل مجهول مطلق
 يمتنع عليه الحكم فلا شك ان العقل مفهوما هذا العنوان قد توجه الى افراد هذا المفهوم وجعله آلة للملاحظة على وجه كل اجابى
 فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً وذلك الافراد هي ذات المجهول المطلق واما فوجب ان يكون في اية معلومة باعتبار تصانفها بصفة
 المجهولية المذكورة وهذا المفهوم واذ كان في اية معلوما باعتبار لم يكن مجهولا مطلقا واما في نفس الامر بل بحسب فرض العقل
 حيث توجه اليه بهذا المفهوم فالحكم على تلك الذات باعتبار معلوميتها وسلب الحكم عنها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية
 المطلقة الدائمة فان قلت اذا كان تلك الذات معلومة للعقل فكيف يحكم عليها بسلب الحكم وبتنا مع ان المعلومة تقتضي
 صحة الحكم واثبات قلت هي ان كانت معلومة لكنه لم يلاحظها باعتبار اتصافها بصفة المجهولية بل بصفة المجهولية فان خصه
 ان مفهوم المجهول المطلق واما على العقل ان يجعله ملحوظا بالذات ان يجعله مرة للملاحظة الجزئية كما في سائر المفاهيم الكلية
 واذ جعله مرة لا يلاحظها حيث اتصافها بهذا المفهوم الذي هو مشتق اقسام الحكم عليها فيحكم عليها بذلك المتنوع والمعلومة
 مرتبة على هذه الملاحظة لكنها في تلك الحالة ليست ملحوظة للعقل من حيث اتصافها بتلك المعلومة بل تحتاج في كونها
 ملحوظة من طرفة البصيرة الى ملاحظة ثانية مرتبة على الملاحظة الاولى فاذا لاحظها العقل كذلك باعتبار معلوميتها حكم
 الحكم لا بامتناعه اجمالا ان الحكم على الافراد قد توجه العقل اليها بهذا العنوان فتكون معلومة بهذا الوجه قطعاً فلم يكن
 مجهولا مطلقا بحسب الامر بل بحسب فرض العقل حيث توجه اليها بهذا المفهوم فالحكم عليها باعتبار سلب الحكم عنها
 باعتبار آخر وهو اعتبار فرض اتصافها بالمجهولية ولا يخفى على المتخصص انه لا يحيل هذه الحقيقة بتدريج صحتها الى ان
 ما هو مجهول مطلق في الواقع يمتنع عليه الحكم فلا بد من صدق العنوان بحسب نفس الامر ولا يمكن في الحقيقة الموجبة لصدور
 صدق العنوان بحسب الفرض بالجملة الحكم في هذه الحقيقة بثبوت المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي غير
 اذ من البين ان الغرض ان المجهول المطلق يمتنع عليه الحكم في نفس الامر لا ان يمتنع عليه بحسب الفرض الامر بل
 مطلقا واليقر على تقدير جعل المفهوم مرة للملاحظة الافراد تغيير الافراد معلومة فلم يبق الافراد افراد لهذا المفهوم قائل

و قد عرضتها على اذكياء عصرنا فلم يأت احد بما يتدبره في الحق بان تسمى بالبحر الاسم قوله اذ والاشي اسمها فاذا
الاعاظم انه محم ان راو به بطلق تها و استحي و صدر التحقيق لهم ان سابق كما في الاحداث و مسلم ان راو به تها و بعد الوجود لكن
الادراك لو كان استغناء لا يجب ان يكون عمالا تها و ما يجب الادراك الاحداث فمن الجائز ان يكون الادراك لا غير
الحدوث و الا اسي عمالا احداث تها سابق على حدوث تها و لو كان كذلك استغناء سابقا لما هو قوله و هكذا

قوله فلم يأت قال في الحقيقة لاحد ان يمنع حصول مفهوم المجهول المطلق اولاً لمن كان في تلك المرتبة مستنداً بان
اطفل في مبدأ الولادة انما يدرك صورة الاشياء باللام وغير ذلك من الخبرات كما ينبغي تهنت لتعلم ان هذا المصنف
اذ حصل مفهوم المجهول المطلق اولاً لمن كان في تلك المرتبة يمكن عقلاً ولا يلزم المحال من فرض الممكن اصطفاً فلا يلزم الاستحالة الا ان
وجود مرتبة لتصل الميو إلى الحاصل في المفهوم اولاً في نفس مع انه لو لم يحصل مفهوم المجهول المطلق محال عقلاً في رتبة ارا
فلا ينفع بالاشكال البسيط كما عرفت فيصنع جواباً بان الشيء انما يفهم باحصل وجهه ووجهه لم يكن كالوجه منافية للعلو
اذ ما يكون منافية للعلو كيف يمكن مبدأ الاشياء ان لا يشاء المجهول طلقاً مفهوم المجهول المطلق صانع عليه وجهه من وجهه لان
من حصول في الوجه في النفس الاشياء كالشيء لكونه منافية للمعقودية ورواها سميها ما يكون صانعاً بنفسه لوجهه من وجوده
معاً ونقيضه محال مطلقاً ولا شك في تناقض المفهومين بل يلزم اجتماعها بالبيان المذكور في رتبة القول بكون مفهوم المجهول المطلق
وجهاً ومنافياً للمعقودية قول المتنافيين في الحق في الجواب قال بعض المحققين قد سئرح حاصله ان اريد بالمجهول المطلق الذي
فرض حصول مفهوم المجهول المطلق في وقت من الاوقات فلا استحالة لان المعقودية انما اذنت بهذا الوجه حين لم يوصل الى العلم
ان بان صدقه وزمان حصول واحد بل يجوز ان يكون زمانه سابقاً عليه ان اريد بالمجهول المطلق انما فلا حصول له اصلاً اذ لا يصدق
على شيء انه مجهول مطلق انما يعني انه لا يمكن تعليل العلم بوجوه في زمان مشروطة ان كل شيء يتعلل به العلم ولو بوجه زمان وان اريد بالمجهول
المطلق زمان حصوله فهو لا يصدق عليه انما لا معنى له في وقت حصول المجهول المطلق المقيد بزمان حصوله يحصل مطلق المجهول المطلق في وقت حصوله
حصول المقيد من حصول المطلق في المجهول المطلق الا ان وجه كل شيء في ذلك شيء يصيد عليه انه مجهول في مرتبة لتصل الميو إلى
فبعد حصول ان المفهوم يكون اشياء كلها معلومة فلا يصدق المقيد على شيء فلا يكون انما شيء معلوم منذ الوجه لا يلزم
قوله انما بعض الاعاظم آه حاصل ما ان بعض الاعاظم ان الادراك على تقدير كونه زوالاً لا ادراك السابق عليه لا يلزم كونه عدماً
الاتجاه كونه عدماً سابقاً لا ادراك للاتجاه والادراك السابق عليه ويجوز ان يكون الادراك السابق عدماً سابقاً لما
عدم له وظاهر ان عدم السابق للشيء لا يستلزم تحقق ذلك الشيء قبل طرأ ان عدمه عليه فلا يلزم تعاقب ذلك كالكثير المتناهي
اصلاً وان خصص الزوال بالعدم للاتجاه فاللزوم لم يكن حلالاً في التفسير بمعنى احتمال كون الادراك عدماً سابقاً لما هو ادراك
وبالحقيقة ان الزيد بزوال شيء مطلق لا زوالاً محضاً فيجوز ان يكون الادراك للاتجاه والادراك السابق ان يكون ان السابق
عدماً سابقاً فلا يلزم تعاقب ذلك كالكثير المتناهي وان اريد بعدم للاتجاه فلا يتلزم التفسير بعدم طرأ ان الادراك عدماً سابقاً لما هو ادراك

كما في عدم عدم قديم وحي لا يلزم تعاقل انتفاآت تحقق لعدم لزوم تحقق الراسل حينئذ قبل تحقق الزوال بخصوص الدليل
بوجوب تمام التفسير كانه حينئذ يعني احتمال كون الادراك زوالا لا انتفاا سابقا على ما هو متعارف له فافهم فانه قد بين قولنا لا ادراك
الذي يعقبه الضمير للدلالة على انتفاءه وانما في الادراك يقال بحقه فلان زاجرا على عقبه فالصالح ان الادراك كون انتفاء ادراك
فالادراك لا يعقبه كالاقتفاء وان كان انتفاء الادراك السابق عليه كان كالاقتفاء فتفاء لا انتفاء الادراك الذي هو سابق عليه
وكان هذا الادراك الذي يعقبه كالاقتفاء فتفاء له فتفاء انتفاءه شيء يشترط تحقق ذلك الشيء والالزام ارتفاع التقيضين
في تحقق الادراك المنتقن السابق على كالاقتفاء بمرتبتين في يشترط الادراك الثالث وهو الانتفاء للادراك المفروض الاول السابق
عليه بمرتبتين هكذا يستلزم كل ثالث لا يفيصل عليه الراسل في لزوم عادة لعدم انقلاب المثبت الى المنفي لعكس كماله في النهاية فافهم
وهذا ليس شيئا اما اولها فانه بعض التحقيق قد سره ان كون الادراك عدما سابقا يجب ان لا يمر على نفس من تكون
فاقوله للادراك ثبوت لثبوت الوجود لا في شبهة بخلافه وسهولة تعاقل ادراكات الغير المتناهية بغير مبدئية على ثبوت لثبوت الوجود
او على حدود النفس اما ثانيا فلانه يستلزم قبل التقيضين في افاض النفس عارية عن جميع الادراكات كما في مرتبة لثبوت
الوجود لا في فان الادراكات معدومة في هذه المرتبة عدما سابقا في تحقق الادراكات اذ هي ليست اعدام الادراكات السابقة
على تلك الادراكات تلك اعدام حقيقة في تلك المرتبة وما قيل ان الادراكات يجوز ان تكون عبارة عن الاعداد المتناهية
للاادراكات ثابتة للنفس بعد تهيؤ النفس استعدادا لانكشاف العالم حقيقة بعد عدم سابق الادراكات التخصيص بالنفس
المخصوص بالتخصيصات المذكورة فعلى تقدير كون الادراك زوالا لا ادراك يجوز عند العقل في الاحتمال بغير حاجة لعدم انقطاع
ببطلان حصر الاحتمالات الدليل فلا بد من تعميم عدم بالطاري السابق بصفة المذكورة في لا يلزم الادراكات الغير المتناهية
سبيل التعاقل فلا يخفى باقية اذ النفس ثبوت لعدم سابق لها اذ فرض كونه علما منشأ لا كاشا لا معنى لكونها محيطة لا كاشا
قوله كما في عدم عدم آه قيل لعدم الاول مضاف الى عدم الثاني الذي هو موصوف باقديم مضاف اليه الاول لعدم
القديم لعدم سابق في عدم الاول مضاف لعدم اللاحق لا لعدم سابق فيكون هذا مست لا لكون عدم اللاحق انتفاء
لعدم سابق لا لكون عدم سابق انتفاء لعدم سابق وحق انه لا معنى لكون عدم اللاحق انتفاء لعدم السابق فضلا
اذا انتفاء لعدم السابق لا يكون الا بالوجود لا بالعدم والالزام ارتفاع التقيضين لا لكون عدم سابق انتفاء لعدم سابق كما لا يخفى
قوله وانتفاء انتفاء شيء انما ان يريد التحقق في قوله انتفاء انتفاء شيء يستلزم تحقق ذلك الشيء الوجود فالاستلزام ثم
فيما اذا كان شيء الذي مضى اليه انتفاء لا انتفاء ضرورة ان انتفاء عدمه يستلزم عدما لا وجودا ونحن فيه كالكفر غشا
وان اريد ببقاء ذلك الشيء الذي مضى اليه انتفاء الانتفاء على ما كان سواء كان مجردا او عدما لم يلزم من تحقق وجوده
فلم ترتب عليه قوله في تحقق الادراك المنتقن الا ان يقال ان كان ادراكا بعد مبدئية بعضها على بعض اخر منها وغيره في
ادراك وجودي لاحتماله فيكون هذا الادراك الوجودي يعود اذ حصل للنفس ادراك هو انتفاء انتفاء ذلك الوجودي

والاعتناء بتغييرها لاختلاف الزمانين في تخصيصهما تحتها في صورة الوجود مشترك في الجواب بان العلم جرمها اعادة الوجود
وانما منعوا اعادة الوجود لعدم وجودها يلزم عادة لعدم الثبات في الادراك عدم ثابت فيعود لشبهة في غير ذلك كما ان
على استحالة اعادة حجبها منها ان تتخلل لعدم الشيء ونفسه حال في نسبة لابلها من الطرفين فيكون حجب الوجود لعدم
غيب الوجود وقبله فلا يكون المعاد هو بعينه الاول في زمان في التغيير الزماني كفاية ومنها ان المعاد انما يكون في بعينه غير
معناه انه لو جاز كون الشيء ممكنا بوجوده الابرار الى مستقاده وجوده في زمان عدم وجوده زمان وجوده لاختلاف الوجود
وفيها ان الاشياء المتوافقة في الماهية اذا كانت مختلفة بخصوصيات سواها كانت حقيقية ومضافية يجوز ان يقتضي ذلك
الواحدة بعضها دون بعض نعم لا يمكن ان يقتضي بعض تلك الاشياء لذاته امدادون الاخر ابا بخصوصية فلا وكذا لا يمكن
ان يقتضي شيء بعينه لذاته دون بعض آخر اذ افاضت خصوصية فلا وادخل في التجربة جرمها يلزم في ما ذكره في حقها
قوله والا اعتد انما يعني لو عتذر عن النقص الثاني بان عدم الطاريء مستقادم كلمة معدوم غير السابق المستقادم كلمة
ليس لاختلاف الزمانين فلا يلزم عادة المعدوم بعينه يقال مثله في اعادة الادراك السابق فان ذلك كان عاجزة عن العلم
والا لانه اذا اعيد عين على الادراك اللاحق ليكون المعاد هو الاول بعينه لاختلاف زمانيهما واحتج ان اعادة المعدوم محال
صحة الوجود ومنها يلزم عادة المعدوم الوجود في السابق لان المعدوم السابق يقع بطوق الوجود ثم يعود بعد ارتفاعه فيصير
لاحقا فتعد الادراك السابق بعينه لانه ليس عادة المعدوم محال ان اعادة المعدوم ليس بنكر ضرورة انه واقع في عدم اللاحق
للعادة في الادراك عدم وانما فلا استحالة في عوده الا انك قد عرفت ان كلاما للحق الذي هو على ما قاله لا من انما
ادراك جرمي في كرم عود الوجود في الاول في ما قيل ان الذي يجوز في الاعمال العنصرية بان يكون علمهم بان يوجد ثم يعود لعدم
وجوه اعادة المعدوم مرار كثيرة فلا يجوز ان لا يباحث في اعادة المعدوم اللاحق ثم يعود في محال لان اعادة المعدوم اللاحق لا يكون الا بالوجود
فقد يلزم عود معدوم ومنها يلزم العود مرار كثيرة فيعلم استحالة حقيقة ما قال بعض المحققين من ان اعادة المعدوم في الاول في عدم
عدم الوجود ولما كان كل عدم في عدم فلا استحالة فيه فلا يلزم عود المعدوم في الاول في عدم الوجود في عدم الوجود في عدم الوجود
قوله والجواب بان هذا الجواب ليس لانه لا يمكن ان لا يكون المعدوم محال في اعادة المعدوم محال على استحالة الوجود
المعدوم كمثل على استحالة اعادة المعدوم معدوم فيكون في وجه الاستحالة غير مشترك بل لانه لا استحالة
عوده في حيث كانت في عود المعدوم محال في عدم الثبات في نفسه انما الذات السلوب بعينه لم يقارنه شيء في السلوب
ثم بطلان المقارنة في عدم كان ثباتا ثم انتهى ثم عاود هذا المشقة بجهة استمرار الذات السلوب عنه ولا يتميز بين المعدوم
في نفسها فلا استحالة في اعادة معدوم النسخ انما الاستحالة في عود ما هو ثابت في نفسه فافهم كذا اذا بعض المحققين قد ساء
قوله منها ان تتخلل عدم آه تقريره الدليل انه لو اعيد المعدوم بعينه يلزم ان تتخلل عدم عود الوجود في الشيء اذا كانت
مختصة في حال الوجود دون الوجود فلا وجه لشيء في الزمان والكل في زمانه في عدم الزمان في بطلان انه ولم يتقرر فيه

ثم اذا وجد في الثالث كان ذاتية بعينها في غير محل العدم بين اية الواحدة وكل بين وجودها في غير محل العدم
وجود واحد بعينه لذات واحدة بعينها في محل تقدير جواز الاعادة كان أمثلا سابقا على عدمه هو بعينه مسبقا على ذلك
فيكون مقول نفسه قبلية بالزمان في ذلك بخلاف الدوام الذي هو تقدم الشيء على نفسه بالذات التي لا يتغير من ان يكون عنه
مسبقا وسابقا بالقياس الى شيء واحد بعينه هو وجوده سباقا زمانيا كما ان المحقق الدوامي في حواشي شرح التجربة وغيره
عليه لوجه الاول في المحل العدم من هنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم تصف
في زمان ثالث المحل انما هو زمان العدم بين ماني وجوده بعينه وهذا ما اشار اليه الشيء بقوله في شرحه قال المحقق
الدوامي في شرح المحل زمان العدم بين ماني وجودي شيء واحد بعينه يستلزم تحلل العدم بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك
سابقا على ذلك العدم وهو بعينه مسبقا لا يمكن ان يقال انما يستلزم تحلل العدم بين وجودي شيء واحد بعينه لان وجود
يستلزم تحلل الذات بداهة الاشياء الواحدة لا يكون وجودا خارجيا فان الوجود انما هو كل شيء هو بعينه الخارج عن
غيره سببا اعتبارا واذ نسبة الوجود الى الماهية ليست كنسبة عوارض الذات التي يجوز تبدلها فتتلافى مع خفاها وصدده الذات
اذلا واحدة لها الا باعتبار الوجود وعلى تقدير جواز ذلك فرق بين الماهية والوجود في جواز الاعادة الثاني ان اذ لم يجوز
بين الحالين ارض غير مختصص بقار العوارض المشخصة بحالها في الحالين فلا يلزم تحلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه
قال المصدر لمعاصر المحقق الدوامي لو كان جهة الشخص ارض مختصصة لازمة لما دام انه استقام ان يقال لها اولها
شخص واحد لاكثر كما في هذه العوارض المشخصة وتمايز ان بعارض غير شخص ليس كذلك لان ان تلك العوارض ارض
حالة في الشخص والعرض شخص كما في موضع الشخص محل العرض واما ثانيا فلان العوارض يجوز تبدلها مثلما قد تبدل
وضوئها كقيد وملك ومانه ومانته وفعلها وفعالها والاحمال من غير فظلم ان يداني كل نشأة شخص احد مقبول بعوارض
جميعها في شخص آخر ولو بقي ذاته كان ذلك الشخص مع او تبدل عوارضه ولم تبدل وتوجب عليه المحقق رجحان هذا الحكم مادة
او لاسأل ان يقول بعد تسليم ما ذكره لم يجوز التميز بالعوارض مع بقا الشخص كما كان فيكون هذا الشخص متميزا به بحسب القيام
من نفسه بغيره بحسب الفقه وبحسب الطغوية عنه بحسب الشريعة فاجاب النبي ذكره بحقيقة موازنة على لفظ العوارض المشخصة الواقعة في
سند البع ليدل على ان ذلك اللفظ يلفظ الشخص لا الشخص لا يتوجه ذكره الثالث ان لو لم يرد الدليل على ملأ بقا الشخص في
زمانا ولا يلزم تحلل الزمانين بين الشيء نفسه لوجود ذلك الشخص طرفي الزمان واجاب المحقق الدوامي بان الذات متممة في زمان البقاء
فلا يلزم تحلل الزمان بين الشيء نفسه بل تحلل بين الشيء باعتبار وقوعه الزمان الاول بعينه باعتبار وقوعه الزمان الثاني لان
بالنسبة الزمان والآخر في تلك الخلق انما هو الزمان بالذات الشيء مع حصوله في الزمانين بالوسيلة لانفس الذات من حيث هي
مستمرة واحدة واور عليه بان على تقدير الاعادة لا يلزم تقدم الشيء على نفسه بغيره بل يجوز انما اذا تقدم غير ذلك للزمان في غيره
غيره بطلته وحيث بان تقدم الشيء على نفسه محال مطلقا سواء كان حقيقيا كالتقدم الى نفسه او مجازيا كالتقدم في نفسه

وهو محال فيزيف بان اللازم للاعادة بعينه اعاده عوارضه المستحصنة والوقت ليس باجزءه ان يكون الموجود في هذه الساعة
هو بعينه الموجود قبلها بحسب الامر الخارج كيف قد كلي انه قد وقع هذا الحدث ليس سينا مع احد تلافيه وكان حصر على الخبايا
فقال ان كان الامر على ترغم فلا يلزم مني الجواب اني غير من كان سياتي فيك انت ايضا غير من سياتي في غيرك والى الخ
واعترف ان الوقت ليس من الشخصيات

وفي صفة الاستمرار لا يلزم تقدم شيء على نفسه هلا كان كما كان موجودا في طريق الزمان موجودا في وسطه فلا يلزم تقدم
على الذات بل انما يلزم تقدم وقوعها في الزمان الاول على وقوعها في الزمان الثاني لان سائر الوقت عين غير موجود في الزمان
بينها وبينها لا يلزم على تقدير الاعادة الا يكون الواحد باعتبار وقوعه الزمان السابق متقدما على نفسه باعتبار وقوعه الزمان
اللاحق كما في صورة الاستمرار بعينه فان قيل يلزم على هذا ان يكون الشيء الواحد وجودا الوجودين متقدما ومتاخر وذا لم
يقطع ما يقال للقول ان له وجودين متقدم ومتاخر حتى يحكم باستحالة بل نقول ان وجود الواحد متقدم متاخر
كما قلتم ان وجود الواحد له زمان متقدم ومتاخر حتى يفرق الحال ان التقدير صيغة الاستمرار وبين صورة تحليل العدد غير محال
قوله وهو محال في حد ذاته لانه لو اعيد الوقت الزمان بعينه يلزم كون الشيء مبتدأ حيث انه عاود لانه لا يمتد الا بوجود
في وقته الاول فليزم تقدم الشيء على نفسه بالزمان هو كقوله على نفسه بالذات اي لا يلزم الجمع بين المتعاليين حيث صدق على شيء واحد
زمان جديد مبتدأ معاود وهو لا يبقى الا تبارك المبتدأ والحاد حيث لم يكن معاودا الا حيث كونه مبتدأ او الامتياز بينهما ضروري
يلزم لهم في الزمان لانه لا امتياز بين الوقت ابتداء والوقت المعاد بالمباهية وللا بالوجود فلا من العوارض الا ان كان عاودا له
بعينه بل بالقبلية والبعديّة بان يزل في زمان سابق وذلك زمان التحول فيكون الزمان ان يلزم عاودا كما ذكره ويلزم من
قوله الوقت ليس بالزمان قال المتعلق الدواني رحمه الله من جعل الزمان من الشخصيات وان الزمان وجودا بعد تصالاه
به خلا في شخصه فاذا انقطع تصالاه حيث يزول زمان الوجود وتحلل الوجود لم يبق الشخص اذ ان الحدوث خلاف شخصه لما بعده
من الزمان في حفظ ذلك الشخص تصالاه حيث يزول الوجود فلا يلزم منه اشتاؤه ولكل اهل زمان الزمان المتصل المستمر
جدوة الى آخر زمان القبالة يدخل في شخصه حتى يزول الامر مستمر لم يوجد في شيء من انات زمان وجوده مع ان زمانه كما
في كل ان يفرغ من الزمان القدر المشترك بين تلك الازمنة وبين الانات المفروضة فيها كحل شخصه من الاتصال لعدم الاعادة
قوله كيف قد كلي انه قال المحقق الدواني رايت في الاصوله التي لها بهمينار عن شيخنا ان كان
بالدليل على بقا الذات في الانسان حتى يتبدل به على التحول فاجاب عنه بالرجوع الى الوجود ان الصحيح
ثم ادور بهمينار على مسئلة اخرى سمعها من الشيخ كلاما قال الشيخ كيف يجعل السموع مني مع تجزئته كتنبيه الذات
قوله فثبت عاودا قيل للتلميذ ان يقول لنا انما ابا خشك لانك تقول في هذا الوقت ايضا كانت تقول اولاً
وانا اقول ايضا كانت تقول اولاً وان كان شخصك هذا غير شخصك الاول شخصي هذا غير شخصي الاول وهذا هو

فمنها انما فرضنا الاعادة بعينه والله قادر على إيجاد مثله متافعا لمختلفه عنه ايضا مع لا يتميز المعاد عن المتشابه فيتم الا
 بدون الامتياز في وقع باننا نمنع عدم التمايز بل تمايزان بالهوية فتمت الدلائل التي نتجت على استحالة عدم وجودهم في مكان
 على استحالة اعادة الوجود لعدم ما في تغيره فخال قولنا انه لا يتحقق في نفسه ان كان الالسا بقية ثم اني
 فهذا الافتراض ايضا يكون اذ لا يكون انتفا محض لان الادراك نفسه قائمة بالمدرك فيكون في قوة الموجبة المعولة

لما ذهب اليه تصوفية من تجدد الامثال وتجدد الاشخاص في حوشي شرح هياكل الخبر بان قول الشيخ يتبينه على بقائه الذات كما
 يدعي اولى من المبين ان انما كانت جزيئات الوضوء المتعد وفيها صار كل عين ثم بين قول الصوفي بقوله انهم يدعي قول
 بهمنار بون بعيد فان كلامهم ليس في الذات الهويات بل اوصاف غير مستقيمة حيث ان اوصافها لا تكون مستقلة ولا
 ان ما يتحقق الحكم والعقل والشرع هو التمايز في الذات والوحدات كما يقوله بهمنار بون العبدل اوصافها وتوابعها كما يقوله في تصوفه
 قوله ومنها انما فرضنا ان قيل لو تم هذا الدليل لجاز وقوع تخصيص متماثلين ابتداء بغيره فان لم يتم عدم التمييز وبما جاءه لا يفتقر
 فهذا البحث على قوة عدمه واجاب المصدر الشريف ازمى في حواشي الكليات لشهاب الدين فيمنع التماثل من جميع الوجوه
 حيث كان ان كان انما الامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الكلي كما يجرد وضع الاعادة في
 عليه انما لا سلم عند وضع الاعادة يلزم ان يكون بين التماثلين المميزين احدى احدى من جميع الوجوه تحقق الامتياز الكلي
 لجواز ان لا يكون على تقدير فرض تماثلين ككثيرهما فرق وان فرض احداهما معاد او اخر متماثلين مع بعضها على النحو المذكور على ان
 تحقق الامتياز وعدمه الا بغيرها انما ازمى من حيث انما على النحو المذكور في محال او من غير الاعادة لانها متعينة بالاجزاء في الاعادة
 قوله ودفع باننا منع ان يحصل له ان عدم التمييز بين المعاد والمتشابه في نفس الامر غير لازم بل تمايزان بالهوية كيف
 ولو لم تمايزا لم يكونا شيئين وعند العقل غير مسلم استحالة اذ بالمتب على العقل ما يميز في الواقع قال المصدر الشريف
 في حواشي الكليات المتشابهين التمييز بين الشياطين في نفس الامر لا ينفك عن التجالف في الماهية وفي العوارض الشخصية
 فاذا لم يكن التجالف في الماهية ولا في العوارض الشخصية لم يكونا متميزين ههنا بنسب الامر وقوله لو لم تميزا لم يكونا شيئين
 من باب اخذ المطلوب ببيان نفسه لان الكلام في ان مع تجوز الاعادة الشيء وفرض مثله معه لم يكونا شيئين لعدم التمايز بينهما مع
 ان احدهما معاد والاخر متماثل فيهما انه ان كان المراد بالعوارض الشخصية تماثل الشخص فسلم ان التمييز بين الشياطين في نفس الامر
 لا ينفك عن التجالف في الماهية وفي العوارض الشخصية لكن كيف يمكن ان يفرض مع المعاد ما يماثل في الماهية جميع العوارض
 الشخصية اذ هو فرض امر محال وهو بعينه مثل ان يفرض مع زيد ما لا يكون عينه وبينه امتيازهما في الشخص فالحال
 اللازم على هذا انما يلزم من فرض في المحال لا من فرض في الاعادة وان كان المراد ما سواه فلا يلزم ارتقاء امتياز في الواقع
 قوله فتمت الدلائل انما تعلم ان هذه الدلائل على تقدير تماثلها ليست بقاضية على استحالته عدم وجودهم صلا لان عدم
 عن اشتراط الذات والماهية ام انما يشترطها فلا يمكن ان يقال ان الشخص لا يوجد في الكمال انما لا يوجد في الكمال لان عدم وجوده

وانتفاء هذا الانتفاء الثابت الذي هو في قوة السالبة المعدلة يتصور بانتفاء البسيط وبانتفاء المقتضى فقط ولا بد
 يستلزم الادراك الاول الذي هو في قوة الموجبة المحصلة واللازم ارتفاع التقيضين من الثاني بل يستلزم الانتفاء الذي هو
 في قوة السالبة البسيط فلا تمانى انتفاء الشيء هنا يستلزم الشيء الذي هو في قوة الموجبة المحصلة بخلاف انتفاء
 على الطريق الثاني وان اختلف في صدق ان السالبة المعدلة والموجبة المحصلة متساويتان عند وجود الموضوع وهو هنا انفسها
 تقيضي المعدلة والسالبة البسيطة للثبات متساويتان عند وجود الموضوع وتقيضا المتساويتان وان كان في قوة ما في
 قوة تقيضيها في الخارج بان عدم الثابت لعدم المحض متغيران فهو وانما حتى ان عدم الثابت معا اذ كانا مختلفين
 في وجود الموضوع يجوز ان يكون اصدق احدهما في كفض النعدام الادراكات عن انفسها سال الا لا يردنا دون الثاني فلا يلزم
 التلازم بل المعدلة والسالبة البسيطة وكذا لا يمانى قوتها حتى يتفرع عليها لازم تقيضيها وتلازم تقيضيها في قوتها دون ان يمانى فعلية
 وهذا حاصل في هذا الباب انما علم بصوابه بالناسخ يعشقون انهم في الاماير والاركان كان بالانفسا فساويا والافان
 قوله يدل على خلافه على ان الاخرى اولى على السابق بواجب كماله لا التفسير في هذا الباب ان كان لا يتصور تقدير كون كل ادراك انتفاء الادراك السابق

غير لعدم قبله فلا يكون المعاد بعينه هو الاول وانما لا يمانى التفسير من ان معاد وعدم سابق اذ ليس يمانى بان تمايزان احدهما
 في الزمان المتقدم والآخر في الزمان المتأخر حتى يطلب الامر المستبعد كنهها انما اذ الوضاعة مقارنة لبعضها البعض الذي هو في الزمان ثم مقارنة
 الموجود ببعضها ثم مقارنة في الزمان الاخر حتى يتجلى الوجه ان لعدم مشترك بينهما يطلب منه ان عدم احدهما في الزمان
 وهذا هو المطلوب من الخواص انما يتفرع من انما لا يمانى انما لا يمانى انما لا يمانى انما لا يمانى انما لا يمانى انما لا يمانى
 الاول في هذا الوجود ولا يلزم ان لا يمانى فرق بين وجوده وبينه وهذا المعاد لان كل واحد منهما وجد بعد لم يكن شيئا مطلقا اذ لا يحصل من
 قوله وانتفاء هذا الانتفاء في غير نظر ظاهر لان الانتفاء الثاني في انتفاء انتفاء الشيء كما انه انتفاء ثابت لكونه اذ كان كذلك الانتفاء
 الاول انتفاء ثابت لكونه اذ كان كذلك الانتفاء يكون انتفاء انتفاء الشيء بمعنى الانتفاء الثابت للانتفاء الثابت لشيء فلا يلزم ان في
 السالبة المعدلة حتى يكون علم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة بل هو في قوة الموجبة التي يحملها السالبة الثابت لاشك انما لا يمانى
 للموجبة اذ لو لم يصدر عن الموجبة المحصلة وانتفاء الثابت على موضوع الموجبة محمولها السالبة الثابت يلزم ارتفاع التقيضين عن وجود
 قوله في وجود الموضوع الذي يعني ان وجود الموضوع يجوز ان يصدق احدهما يعني السالبة البسيطة ومن الموجبة المعدلة بخلاف ان
 لصدق الموجبة المعدلة مانع كفض النعدام سائر الادراكات لنفسها الادراك الاخر وانما تعلم ان المانع من صدق
 المعدل ليس الا عدم الموضوع واذا فخر الموضوع موجودا فلم يبق من محل السلب مانع فيصدق الموجبة المعدلة قطعاً
 وفخر من ان يعلم سائر الادراكات عن نفسها الادراك الاخر على تقدير كون الادراك انتفاء فمن سبيل فخر التقيضين
 قوله فلا يلزم التلازم من هذا المانع كما يرد محشة او عموم السالبة البسيطة من الموجبة المعدلة لان الموجبة تستدعي
 وجود الموضوع وبان قد تصدق انتفاءه انفسه فيصدق احدهما دون الاخر على تقدير وجود الموضوع لعدم السالبة والحال

كأنه إرادون الوجودان حكم بان العلوم تزايد يومافوما بمعنى تامرلية الايام هو يورث حصول ملكة يحصل بها الاقتدار على
 تحصيل ادراكات في الزمان اللاحق ائدة على الادراكات الحاصلة في الزمان السابق بالمعنى الذي قصدنا في قوله ايضا
 ليزيد من فعل غرضه انه على تقدير صحة ما ذكره صاحب المطبوعات في الشئ الثاني يمكن ان يثبت دليل اخر على ذلك المعنى لانه لما كان
 في نفسه دليل عليه كما ذكره في الشئ الثاني فلا يرد ان تحقق الادراكات ما زاد ادراكات في قوة انفسه ورمي بحسب تلك
 على هذه الاشياء اجمع اولى سبل التعاقب لا على التمييز بل في مجموع النقصين على الاول قوله ليزيد من المعنى ان كان مقتضى المطبوعات
 اثبات المعنى باطلان في نفسه يستلزم لحد الامرين هو ان يثبت امور غير متناهية فيحتاج الى ترويض في الازمان والاعمال
 ابطاله يستلزمه لا غير وهو حاصل بدون الترويض فالترديد متغنى عنه

ان منع التلازم بين الحقيقة والباطل لا يثبت البسطة وكذا يثبت في التلازم في عدم ثبات العلم المحض كذا بين في نفسه وبين القوة
 في نفسه وبينها من غير تعاقب في نفسه من غير وجود الموضوع كما قال بعض المحققين من خروج عن الفطرة الانسانية قال قال
 الابا بارناش قيل هذا لا يدل على عدم بقاء الادراكات اللاحقة على الادراكات السابقة بل يجوز ان يكون اللوح ازيد من السوابق
 بان السوابق متعاقبة واللوح مجتمع في زمانه بان اجتماع اللوح لا ينفك عن اجتماع السوابق لان السوابق ان كانت مجزأة فبما اجتمعها
 وان لم تكن مجزأة فتحقق اتفاقها واللازم ان يثبت في انفسها اتفاق اتفاقها لانه لو كانت قبل فرضت متعاقبة فافهم
 قوله كأنه إرادون فيه انه لو كان المراد ما ذكره في الشئ الثاني لكان ينبغي للشراح ان يقولوا لو كان كل ادراك والاسبقه لم يحصل ملكة
 على الوجه المذكور مع ان تزايد العلوم يومافوما يدل على خلافه ان جمع ان تزايد العلوم بصيغة الجمع يابي عن بقاء الادراكات
 وقال بعض المحققين قد سرح ان المراد بزيادة العلوم المعجزة في سن الكهولة وما خسر في يعرف بوجدان لو كان الادراك في الادراك
 سابق لما كانت العلوم المعجزة في السن لا تشارك في زيادة على السابقة ويرى عليه ان ظاهر كلام الشراح ان التوسيع لا ينفك عن لو كان
 مقصوده ذلك كان يكفي ان يقول كل ادراك لاحق لا يحصل الا بعد والاسبق فلا يجمع في زمان واحد لنفس ادراكات كثيرة
 ان تزايد العلوم يومافوما يدل على خلافه الا ان يقال الامر في احياء بعد وضع المراد من كذا اذا استأذنا وقد سرح
 قوله فلا يرد ان يحصل الايرادون لزوم اجتماع النقصين ثم اذ لا يلزم من كون الادراك اللاحق زوال الادراك السابق
 بقدمه ثم تحقق جميع الادراكات الغير المتناهية على هذه الادراكات على سبل الجمع بل لا يلزم منه تقدمه ثم تحقق تلك الادراكات
 على هذه الادراكات على سبل الجمع اولى سبل التعاقب لا على التمييز فلا يلزم اجتماع النقصين بخلاف التعاقب الادراكات
 فوقت تحقق الادراكات غير وقت اتفاقها يجوز ان يكون الامر الزايل قبل تحقق الادراك الزايل مستحقا وبعد منتفيا فلا يلزم
 الاجتماع في وقت واحد وجه المدعى باذنه ان لا يرد من الشراح ان التلازم البتة في ما ذكره صاحب المطبوعات في الشئ الثاني
 يعني ان لا ينفك عن ادراكه دليل تام في نفسه على تقدير كون الادراك والادراك السابق عليه بل مقصوده انه على تقدير صحة
 التي استعملها صاحب المطبوعات في الشئ الثاني يمكن اقامة دليل اخر على البطلان كون الادراك والادراك السابق عليه

فصحت عندي قائل قوله لما شتر الخرفية شارة الى باقى المباحث المشتقة من ان القوم وان شئتوا لم ينهوا عن
 بسطان عظيم از غايته ما قالوا هو انما نجد من نفسنا اننا اذا قبلنا باذنه الى ادراك شي تعذر في تلك الحالة الاقوال
 ادراك شي آخر وهذا هو الذي غيرهم عن الطريق المستقيم وانما لهم عن المنهج القويم وما فهموا ان الادراك العقلي مغاير للادراك
 الخيالي حتى اذ قلنا الانسان ناطق اطلقا عقلنا بمعنوم هذه الالفاظ وظهر في خيالنا امر مطابق في الترتيب والالفاظ
 فاذا قلنا اننا ناطق انسان فاعني المعنوم عند العقل لا ينقلب بخلاف بصورة الخيالية فما يشاهد ان القوة الخيالية لا تقوى
 على اختصار امور كثيرة واما القوة العقلية فليست كذلك فتعذر عائد الى القوة الخيالية لا القوة العقلية بل المراد ان
 على خلافه لا يبين الحكم اذ من جنود الطرفين ضرورة ان القاضى على شيئين بدران محضرة المقصدي عليهما والابحار الحكم على المعنوم
 وليس في كل شيء ايضا اذ تصورنا شي محذرا ليكون العلم باجزائه مفيدة للعلم تمام حقيقة فلو تاحل حصول العلم بكل جزائه وقته لا
 بعد قوله يلزم عادة المعنوم غير موجه اذ يصحح قوله اذ ادعاه الخ لكونه تعليلا لقوله يلزم عادة المعنوم لعدم كماله
 قوله فصحت ان لم يظهر وجه الخفا الى الآن بل انما يحدث بعد ذلك امر او قيل في وجه السخافة انه على تقدير
 بيتي كماله او بلا عديله فلما كفى سخافة قال الشارح لما شتره قيل ان الالتفات غير ضروري للعلم والالزام توجه كبار
 الى شي غير متناهية معا واذ لم يجز لتوجه الالتفات للعلم لم يلزم التوجه الى شي غير كون الزوال الواحد علمائين
 وروبان وسلم ان التوجه والالتفات غير ضروري للعلم فلا بد من كون المعلوم بحيث يصح الالتفات اليه فيلزم مكان الالتفات
 الى شي غير القديري لا يتاح له وما قوله والالزام فلا يتاح له فيه لابل الايمان بتوجه البارى سبحانه الى شي غير متناهية ضرورة
 قوله لا يتعين الحكم بمعنى ان الحكم انما يكون ملاحظا عن ملاحظة الطرفين ففي ان ملاحظة المنة قد بلغت النفس
 الطرفين معا كيف لو كفى تصور الطرفين الواحد ان ثم ملاحظة الطرفين الاخرى ان اخر لصح الحكم على المذكور والشي
 واعلم انه قد استدلل على اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة الى شيئين اولى شيئا في ان احد وجهه اخرى منها
 ان لم اجتماع الالتفاتين من نفس واحدة مصادم لما تقر ان معنى دلالة اللفظية انه كلما ارتسم في الخيال لفظا
 الى معناه فان النفس اذا كانت ملتفتا الى معنى مسمع في هذا الحال لفظا ولا عليه بانفتاح محال لفظا اخر الى ذلك المعنى
 فقد اجتمع الالتفاتان اليه اجاب عن الحق الذي في حوشية التي تدر على شرح التجريد ان كل ما سمع اللفظ يلفت اليه فينقطع
 عن المعنى حتى يسمع اللفظ وتذكر منعه لهذا المعنى اجمالا او تفصيلا ثم يلفت اليه فينقطع الالتفات اوله بعد الالتفات
 وقية ما افاد الفاعل الخوان في حوشية القديريه انما نجد بالوجدان بداهته ان كثير ما نشاهد شيئا وملتفت اليه عينا
 المشاهدة واما معاني انما لا تفرق بين اللفظين انما يشاهد في ذلك ان الالتفات يستلزم ان يكون في محال محال في محال
 عن ذلك فنقول ان فرضنا ان غير انها سمع لفظا زيدا لفتقنا لما مشاهد في ذلك ان الالتفات يستلزم ان يكون في محال محال في محال
 او صورة واحدة والفتاتان او صورتان والفتاتان وعلى التفتيرين الاخيرين سيطر ما ذكره على الاول

[illegible]

لنعم لو تصدى بهذه الغاية لمنع المنع الاول كان حسن كما ينبغي قوله اعلم ان الاعداد انما هي في الحقيقة المقصود منه دفع ما يترأى
وروده انما توجيه العلم سواء كان عبارة عن الال مراد الا حصر عن لزوم الادراكات الغير المتناهية بالفعل فيها اذا الاعداد
على تقدير كونها غير متناهية بالفعل يكون ادراكاتها ايضا غير متناهية كذلك لا العلم على حسب المعلوم ومن شرط القياس الاستقنا
ان يكون التام الى لازما للمقدّم خصو انقيضه ايضا حتى ينتج استثناء رفع الشارح المقدم خصو فاستجاب الدليل الذي ورد على عبارة
الاستقنا في المطلوب بغير المنع والدفع مستغنى عن الشرح قوله بمعنى انها اخص للمورد فقط قوله موجودة بالفعل ان لا الى النهاية

ان امکان تحقيق الزوائد الغير المتناهية على سبيل البدلية انما يقتضي تحقق الزاكنات بدلا لاجتماعها اذ قوة الشيء كقوة
قوة ما يتوقف عليه لا يلزم كونه بالفعل ويرد عليه ان كان تحقق كل ادراك من ادراكات الغير المتناهية في كل ان لا يتصور الا اذا
ستحقق الزاكنات قبله بالفعل فمال الثاني قوله بل في امکان امر واحد ويرد عليه لا ان هذا انما يتم كونها الزاكنات
للعلم المتعددة وقدرتين بطلان هذا فيما سبق اذ قد ثبت ان الزاكنات عند العلم بهذا غير الزاكنات عند العلم بذلك فامكان امر واحد
كل ان من غير ان يكون في الال لا يصح ان يكون بالابز والدين في فضلها عن الزاكنات الغير المتناهية وثانيا انه قد ثبت ان كل
ادراك والصفة اخرى عن انفس فلينم ان تتحقق فيها صفات غير متناهية لا يمكن ان يكون كل ادراك له والصفة واحدة فام
قوله نعم لو تصدى انما يعني لو تصدى بحسب بذلك الجواب منع المنع الاول كان حسن وجهه ان المنع الاول كان
منع ان في قوتنا ادراكا او غير متناهية فيمكن في دفعه ان يقال ان وقوف ادراك النفس بعد قطع المتعلق عن البدل
وان كان مسلما لكن لما كان لها قوة ادراكات غير متناهية على وجه البدلية في ان واحد فيجب ان تتحقق الامور الغير المتناهية
بينها بالفعل قبل ذلك لان وفيه ان هذا الجواب عن المنع الاول ايضا مرفوف بما ريفه الحشوي عن المنع الثاني كما لا يخفى
قوله توجيهه محصلة ان الاعداد لو كانت غير متناهية بالفعل كان ادراكها غير متناهية كسواء كان الادراك عبارة عن
امر او عن حصوله لان العلم على وفق المعلوم فلا محذور لزوم له صفات الغير المتناهية وان لم يكن العلم عبارة عن الزاكنات فظهر
ان الاحتمال لم يلزم من كون الادراك والاحتياج بحكم بطلان الثاني اعني وجود الامور الغير المتناهية بالفعل على بطلان المقدم
بموتيقض المدعى اعني كون الادراك والاحتياج بطلان نقضه على ثبوت المدعى اعني كون الادراك حصولا فانه كما يطل نقض المد
اعني كون الادراك والاطل المدعى اليه اعني كون الادراك حصولا فالاستحالة انما يلزم من كون الاعداد غير متناهية بالفعل ان
كون الادراك والا وهو توجيه المنطبق على عبارة الشارح ان ادراكا كونها في قوتنا من الادراكات غير متناهية بمعنى التقف عند
حد كما وقع عن المص غير صحيح فانه على تقدير كون الاعداد غير متناهية بالفعل يمكن كون ادراكاتها غير متناهية بالفعل ايضا
قوله الغير المتناهية الامور انما هي اخص لمجموع الامور الغير المتناهية والمراد منها ما هي في الال لا يلزم من تحقق العلم في ضمن الال ان عدم
ارادة الال فيها لانه فرق بين اذلة مفهوم العلم بين حقيقة فيجزان بلا حظ مفهوم العلم ويراد من حيث مجموع قطع النظر عما هو
في ضمنه كما لا حظ مفهوم المحيد ان بلا التفات الى شي من انواعه فلا يلزم الاستدراك ولا اجتماع الضدين كما قد وقع

قوله في الحاشية وبما على تقدير قدمها الزم لا يجوز ان يكون وجود العقل السوي في شخص ما سبقت قولنا بالاول
اذ اتراع الامور الغير المتناهية لا يتصور الا في الازمنة الغير المتناهية قوله قد تم تناهيا قبل معناه فعدم تناهيا المعنى الثاني
ايضا يمكن لعدم تمام التعلق بالامور المتراعية في الحوادث اليومية ولا يجدان فيقال المزمع موجودة في قوله وان كان من الامور المتراعية
الموجودة بالفعل وح لا يتصور الا عدم تناهيا المعنى الثاني لا غير كما لا يخفى ولم يستبحر حال كونها من الامور المتراعية الموجودة المتعاقبة
للمرعاة البينية بينها وبين الامور المتراعية الاعتبارية قوله واثبت في الاول الحاشية فينبه على عدم بقية المثال على المثال
اذ عدم تناهيا المعنى الثاني والا فلا يقع وتمثيل النفس الا بتناهي قيل في الجواب قوله لان العدد من الامور المتراعية لان الحاشية لان العشرة مثلا
تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وكذا عشرة عشرة يعني ان العشرة مثلا نوع واحد ولا افراد عشرة رجال وعشرة نساء

قوله لم لا يجوز انه فيه ان هذا مع كونه مصداقا للبداية مخالفا لما صرح القائلون بتقديم النفس فانهم قالوا بمرتبة العقل السوي
وكون النفس خالية عارية عن العلم ثم المعاني في ابتداء العظرة كما لا يخفى على من تتبع كلامهم واذا ثبت مرتبة العقل السوي في
على تقدير قدم النفس البصر فلا يمكن كون ادراك النفس للاعداد وغير متناه الا بحسب ما لا يتفق عنده اذ لا يمكن ان يتصور النفس امورا
غير متناهية في ان احدا وزمان متناه فاعلم ان يحصل النفس لا يمكن ان يحصل دفعة بل متعاقبة ففي جانبها لما خلت
محدود بان الحدوث وان العقل السوي لا في فلا يحصل ادراكات غير متناهية والا يلزم ان خصا غير المتناهية من الامور
قوله للمرعاة البينية انهم جوابا اورده ان لا يثبت بما ذكره الشارح كون الاعداد امورا متراعية لبقاء احتمال ان يكون العقل
من الامور المتراعية المتعاقبة اقول لا يخفى عليك ان الامور المتراعية غير موجودة الا بعد التراجع فوجودها تابع لاتساع التراجع واما
المتعاقبة فيقطع الاتساع يكون متناهيًا مثلا الامور المتراعية المتعاقبة لانها موجودة في وعاء الدهر على سبيل الاجتماع وانما المتعاقبة
والتجدد فيها باعتبار الوجوه الزمانية التي تتجلى في الصور باقيل المتصور منها بيان الواقع للامور بالاطلاق في الاشياء في الامور
التي هي متعاقبة الى بطلان الشئ الثاني في الاشياء اوله ان نفسا بينة بقوله واثبت في الاول بطلان الحاشية الاعداد واثبتا متناهية او غير متناهية
متعاقبة لتعيين اتزاعها قال الشارح في الحاشية لان العشرة مثلا تصدق في العلم ان المناظرين الكلام قد وجهوا هذه الحاشية
بوجوه غير وجهية ليس منها قابلا للتعليل بل من اجل ذكره واثبت في حاشية خال عن الحصول للحصول وخرق في ذكره اذ لا يمكن
من الاشياء العلم في حل المقام ثم نبه على ما عرض له من الخبط والغلط في توجيه التمسك الكل في التمسك النوع عبارة عن الكل
الذي يكون عارضا لنفسه محمولا على نفسه بالاشتقاق كما انه محمول على نفسه بالمواطاة بان يكون في فرد غير منضم متصفا بغيره حتى
يتحقق في كل النوع فيه مرتبة على الحقيقة فيكون محمولا بالمواطاة ومرتبة على انه صفة فيكون محمولا بالاشتقاق وكل الوجوه والامور
ونظائرهما كما صرح به في الحاشية الآتية وقال الشارح في بعض كتبه بكل الذي يكون محمولا على نفسه بالاشتقاق بالعمد في المواظاة
كما ان محمول على كل واحد من الكليات المتكررة الانواع اذ عرفت هذا فاعلم ان حصل كلامه
ان العدد على متكرر النوع بمعنى الثاني وكل على متكرر النوع فهو اعتباري فالعد اعتباري اما الكبير فيجب بيانه ان شاء الله

اذ انكى لما يصدق على واحد من افراد يصدق على كثيرين يصح انها في اليها ايضا لكن في عشرة رجال باعتبار
اجزاء واحدا فمضى عشرة رجال عشرة اعداد عشرة رجال بخلاف عشرة عشرات جان فبالعشرة اذا احسنه
من حيث يصدق على عشرة رجال وعشرة بالمواطاة على انه عين حقيقة واذا اخذ من حيث اضافية اليه في تبصير
لنفسه يصدق عليه بالاشتقاق على انه خارج عن حقيقة فلهذا ان يكون افراد عشرة مثلا ما يتكرر في عاى يصدق على
فروض منه موجودات اشارة على انه عين حقيقة وتارة على انه وصف بعارض كما في حاشية الحاشية فافهم فانه قد بين

واما الصغرى فاجوبه بالاول ما اشار اليه في الحاشية بقوله ان العشرة مثلا تصدق على نفسها فيقال عشرة عشرة وبيان
ان العدد مركب من الاحاد والاشكال كما تحقق والواحد تكرر النوع فانه كما يعرض لساير الاشياء لكل فرد في الاشياء
لك يعرض لنفسه فان كل فرد من افراد الواحد احدى فلو احدى الذي تعرض به مثلا واحد وهكذا الواحد الذي تعرض به الواحد
العارض احدى هكذا واذا كان الواحد تكرر النوع كان العدد تكرر النوع مثلا اذا كان العشرة مركبة من الاحاد وكان كل واحد
من آحادها معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة العشرة احدى فتكون تلك العشرة معروضة العشرة
فتكون العشرة معروضة للعشرة فيجعل العشرة على عشرة حملا كما انها محمولة عليها حملا اوليا فتكون العشرة متكررة لكونها
وبهذا الكلام في غير ما من الاعداد بقوله عشرة عشرة معناه عشرة احدى عشرة والا لم يصح انها عشرة الى عشرة فان ميزان
لا تكون الاجماع كما ثبت في علم النحو لها في ما اشار اليه بقوله وكذا عشرة عشرات ثمانية ان كل نوع من العدد يعرض
من افراد بان يكون كل فرد من تلك الافراد معروضا لواحد من اعداد ذلك العدد كالعشرة فانه يعرض عن العشرة
بان يكون كل عشرة من تلك العشرات معروضة لواحد من اعداد العشرة العارضة لها فيقال العشرات عشرة عشرة
فيكون العشرات معروضة بعشرة ويكون بلونها المائة ولك افراد العشرة العارضة للعشرات تكون معروضة لعشرة معروضة
لها بان يكون كل فرد من افراد تلك العشرة معروضا لواحد من اعداد العشرة فيقال عشرة عشرات عشرات فيبلغ الالف
هكذا الى ما لا نهاية له وهذا العرض الضيق يتلزم ان يكون العشرة مثلاً من الامور الاعتبارية الغير الموجودة في الخارج فتقول
عشرة عشرات معناه عشرات عشرة احدى عشرات كل واحد منها معروضة لواحد من اعداد العشرة التي تلك العشرة معروضة
قوله اذ انكى كما تصدقتم اقول لا يخفى على اهل العلم ان هذه المقدمة لغو محض لا طائل تحتها في ثبات كون العدد تكرر النوع أصلاً
او كل كلى سواء كان تكرر النوع أم لا كما يصدق على واحد من افراد كذا يصدق على كثيرين أيضاً بل كان الواجب اثبات ان العدد
كما يعرض لاشياء التي هي غير العدد من الاشياء كك يعرض لعدد والاحاد التي تكرر منها العدد حتى ثبت به كونه متكرر النوع
قوله اذ اخذت من حيث اضافية الخ اقول انت تعلم ما فيه والافان الكلام يدل ان حقيق العشرة مثلاً على صحتها متروكة
اخذت من الاشياء التي تكرر النوع عبارة عما يصدق على نفسه بخير من الصدق بواحد من حيث اضافية اوله فيكون كما عرفت من ان
عشرة مثلاً مركبة من الاحاد وكل واحد من اعدادها معروضا للواحد كانت تلك الاحاد التي هي العشرة معروضة لعدد واحد فتكون العشرة

قوله في الحاشية كل تكرر نوعه في نوعه الاضافي بل انعم منه حيث لا يتجاوز الذات لان كل تكرر جنسها كان على اقسام
 امر اعتباري كدليل المذكور جنسها تكرر عرضية بان تحقق في افراده فترتب بان يحمل عليها سواها وعده بان يحمل عليها
 كما جرد على تقدير عرضية للموجودة الخارجية فانه يجوز ان يكون امر عينيا يجوز ان اختلافه في افراده فتم قوله فيما وانه
 عارضا ان بعد اضافته الى ذلك الفرعي يصير حصة خارجة عنه فانه لا يكون عين حقيقة فيما اعتبارا اخذه من حيث هو فالذات
 والعرضية باعتبارين لا عابته فيه كوجوده مثلا فان الوجود من حيث هو عين حقيقة ومن حيث اضافته اليه في وجوده
 خارج عنه وعارض له فخرج هذه الاضافة من كمال اضافته الى زيد اخذ في فافهم قوله فيما كالتقدير فانه لو وجدته لا يفتقر

لهذه الحشرة ولا توقف لهذا العوض على اضافته حيث الاضافة كما لا يخفى وانما ما ينبغي فلانه لا يلزم من اضافته العدد الى غيره
 الاكمل على غيره الا بالاشتقاق حلا عرضيا ولا اكمل عليه حلا عرضيا بالموافاة بل ان يحمل على غيره حلا عرضيا بالموافاة قطعا لا اتحاد
 مع المميز وجودا ولذا لا يجعل صفة لميز كما يقال جلد رجال عشرة كما يقال جلد عشرة رجال فيجعل خبرا عن مميز كما يقال الرجال
 عشرة فاذا كان العدد عارضا لنفسه كما يعرف من سائر الاشياء وكان محمولا على الاعداد المحرقة حلا عرضيا كما انه لعرضية
 سائر الاشياء تحمل عليها حلا عرضيا واو حمل كل شيء على نفسه كالحمل الاول ضروري فالحمل الثاني على نفسه كالحمل الاول ضروري
 فالعدد يحمل على نفسه بخلاف الحمل هو اضافة الاول الى الثاني والحمل الثاني الى الاول كالحمل العرضي كحمله على سائر الاشياء المحرقة فيكون
 متكرر النوع ولا يشترط في متكرر النوع ان يكون حمله على نفسه حلا عرضيا بالاشتقاق بل يشرح ببيان في بعض كتبه فمالم يتحيط
 قوله في نوعه الاضافي الخ هذا مخالف لما صرح ببيان في الحاشية حيث قال فيكون مفهومه تارة الخ لانه
 نص على ان معنى متكرر النوع متكرر المفهوم بان يكون المتكرر في نفس مفهوم ذلك الكلي والمجشي قد اخذ
 بهذا المعنى من كلام الشارح في حواشي شرح المواظف ولم تغفل ان ارادة هذا المعنى لا يناسب هذا المقام
 قوله لان كل تكرر جنسها تكرر العرضية مع عدم تكرر النوع سواء كان الجنس على او غير على احتمال على لو فرض حقيقة تجريده لا اتحادا
 واما احتمال تكرر الفصل مع عدم تكرر النوع فيعبر عن حجب السبب اذ لا يبين الفصل النوع كذا قال الشارح في بعض حواشي شرح المواظف
 قوله كالموجود الخ اعلم ان الوجود الحقيقي الذي به موجودة الاشياء فرد المفهوم الموجود والاشياء معروض عن عند المصور
 الحقيقي وغيرهما كما عرفت فيما سبق وهذا المفهوم لا يشترط على صاوق عليه هذا الكلي الشارح في المواظف كالمصدق افراده في الوجود
 الخاصة بخلاف الفصل الاول الفصل الثاني والاشياء اشتقاق في العبارة الصحيحة كالموجود فقد عرض عليه في مواظف الشارح
 في حواشي شرح المواظف هذه الصورة فمتعده لا يتحقق ان الوجود بهذا لو كان عرضيا للموجود الخاص كان الوجود عرضيا للموجود الخاص
 عرضية المبدأ للمبدء عرضية المستثنى لا يتحقق فرق بين معنى الوجود على مفهوم الموجود الخاص من جهة على الفصل
 مع ان الفرق بينهما ضروري وفيه ان ادان سببية الوجود للموجود الخاص سببية الوجود للموجود الخاص فاما
 بالزم ما ذكره عرضية المبدأ للمبدء على الوجود الخاص عرضية المفهوم الموجود الخاص ان ادان سببية الوجود للموجود الخاص سببية الوجود للموجود الخاص

فان حدوثه يجب وثب موصوفه وقس عليه الباقي قوله فيها فان الامكان الخ يعني ان الامكان مثلا لو لم يكن امر اعتباريا بل
موجودا الخارج فيتعين بان كان فيه كونه ما يتكرر نوعه ذلك الامكان ايضا يكون موجودا في الخارج فيتعين بان كان فيه كونه ما يتكرر
فيعلم ان الامكان العينية قوله ولا مركب الا واحد يدل عليه عبارة خلاصة احسا ايضا حيث قال في الحق انه امر الواحد
بعد ذلك فان كان منه الاعداد قوله والعدد محمول الخ لا اتحاد مع الاعداد والوجود كاتحاد اشتقاق مع موصوفاتها والتباين
بين المقولات في ان صدق احدها بالعرض على ما يقيد عليه الاخرى بالذات كما صرح به بعض الاكابر والوجدات سواء اعتبر فيها الجزاء
او لا ليست هذه الصفة في غير المحمول غير المحمول قوله والواحد الخ او اشتقاق معنى اعتباري قوله ليس على ظاهره حيث اراد
بوجوده في الاشياء وجوده لنفس الامر بنشأ انما هي الاعداد والوجودات الخارجية
مجردا عنها كما هو المتبادر منه بقرينة قرينة قوله في بيته
او لم يبادر منه نفى مطلق الوجود عن الخارج

للموجود الخاص معنى ضد قديم على ما يصدق عليه الموجود الخاص فلا يلزم منه صدق الموجود على مفهوم الموجود الخاص كما لا يتحقق
قوله فان وجد الخ لا شك ان التقدم صفة لازمة لا يتصور انشكاك موصوفها عنها فلو كانت سبوتية بالعدم لكان الموصوف
ايضا كذلك فيلزم حدوث القديم وكذا الحال في البواقي وذلك لوجود فرد من الحدوث لحدوث والا لكان
قديما فالموصوف اولى بالتقدم فيكون الحادث قديما وكذا البقاء فانه لو وجد بقى والا لا تصف بالفساد
واذا كان البقاء فانما لم يكن الباقي باقيا وكذا الموصوفية فانها لو وجدت لكانت الماهية موصوفة بها فيكون
هناك موصوفية اخرى وكذا الوحدة فانها لو وجدت كانت واحدة والا لكانت كثيرة فتنقسم الوحدة وكذا التعيين
فانه لو وجد لكان له تعيين آخر وباجملة يلزم من كون هذه الامور موجودة في الخارج التشر المستحيل
قوله وذلك لان الامكان الخ يعني يكون الامكان العارض اليه موجودا في الخارج لوجوده بغير الامكان الاول
والا يلزم تقدم الشيء على نفسه ضرورة تقدم مرتبة العررض على مرتبة العارض فالعرض العارض غير العررض والعرض العارض
متصف بما هو فرد منه على هذا التقدير والكلام في عارض العارض كالكلام في العارض وهكذا الى ما لا يتناهي فلو كان
الكلي التكر النوع موجودا في الخارج لكان جميع افراده الغير المتناهية موجودة في الخارج مرتبة او بعضها مقدم لمصروفه
وبعضها موخر بالعارضية فيلزم التشر المستحيل ولا يلزم الاستحالة على تقدير كون هذه الامور موجودة في الخارج
لان التشر في الذميات منقطع بقطع الاعتبار فان قلت على ما ذهب اليه الشارح لزعم التشر في غير النسخاء او غنائة
ما يلزم تسلسل المقولات على الواحد وهي متحدة وجودا يقال ان كل عرضي فلابد من قيام مبدأ اجد كل محمول
قوله والتباين بين المقولات الخ يرفع لما قيل ان العدد كيف يكون مجموع الاما الموصوفة على ضرورة انه قديم لا غير انما مجموع
قوله او اشتقاق اعتباري اما على اى الوجهين وما على اى الشارح فلان الشيء معنى اخر من العقل عن الموصوف لكونه الوصف

قوله وج ترتيبها يعني لما استوجب كون العلم زوالاً لتحقيق الامور الغير المتناهية فينا ولم يبين بطلانها في الحكمة مطلقاً بل اذا كانت مرتبة متحققة بعضها المتقدم بعضها التاخر تصدق المصنفات بقوله ذلك الامور التي اثبات الترتيب فيها فلو حصل قولها على ظاهره حتى يكون المسمى اثبات الترتيب بينها من جهة نفسها لكن في اثباته ان يقال انه يجوز ان تكون تلك الامور اعداداً مثلاً والعدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل ويلغوا في المقادير فلا بد من تقدير المضاف وهو الاعداد فيصير من منطوق كلامه اثبات الترتيب بين تلك الامور من جهة اعدادها المتأخرة عن مجموع واثباتهم بطلان تلك الاعداد ولا والله والامثلة بالعرض لا يخفى انه لا يحصل في الترتيب ذلك جميعاً فذكر وانما صرف عنان العناية الى هذا لان استدلالهم كون العلم زوالاً للتناهي في نفسه شاع في ماني وغيره فافهم قوله كذا يحصل الخ اذا الملزوم محض ردم بالماهية على اللازم.

قوله يعني انه لما استوجب الخ محصلة انه لما بين المصطلح الامور الغير المتناهية على تقدير كون العلم عبارة عن الزوال لم يثبت بمحال مطلقاً بل اذا كانت مرتبة اراد ان يثبت الترتيب بين تلك الامور الغير المتناهية بقوله ذلك الامور الخ ولما كان ثبوت الترتيب بين نفسها كما يظهر على وجه الكون في عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر لغوا مستلزماً في كل على هذا التقدير قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل لا يخل فيه استدلالهم عدم الاقل لعدم الاكثر من جهة الشارح لفظ الاعداد كما يلزم من ان يكون الترتيب بين اعداد تلك الامور متأخرة عن مجموع واثباته اذ ثبت الترتيب بين تلك الامور من جهة الاعداد المتناهية في نفس الامر على تقدير كون العلم زوالاً في غير ذلك او عليه بان لا يلزم من اقسامه ان التناهي في نفس الامر ان كان شاع في ماني وغيره لكن اقسامه حتى لا في نفس الامر في غير ما شاع من اقسامه في نفس الامر في حفظ في صوره توجيه الكلام ما اذا بعض المحققين قد سئل عن مقصود المصنف اثبات الترتيب بين تلك الامور وجوداً واما ما يدل عليه قوله العدد الاكثر مستلزم للعدد الاقل عدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فانه قال الشارح لا يخفى عليك قال بعض المحققين قد سئل ان الترتيب بهذا الوجه هو ان كان لزموا اطلاقاً انما ثبت في مجموع التي تلزم لوجود السلسلة الغير المتناهية وهذا لان احاد السلسلة اذا وجد حدث مجموع متراكب الاحاد مجموع منها الاحاد وكذا انما المجموعات جوده فوجود جميع اجزائها غير متناهية لا يوجب نقصان احد من المجموع ونقصان الواحد لا يصلح الى حد لا يمكن نقصان الواحد لا يلزم التناهي فلا يمتثل اعتبار المجموعات الى حد فيلزم عدم تمامي المجموعات في غاية الاحاد ولو اطلاقاً لان مجموع معروف الحد والاحاد ليست كانت بعد ترتيبها فيقول علم تنامي هذه المجموعات مع قطع النظر عن بان التطبيق باطل لان المجموع المركب من الاحاد اجمع مجموع ليس مجموع قوته ازيد منه وكذا المجموع من جزئين مجموع ليس مجموع نقصان فيلزم وجود المجموع الغير المتناهية بين جزئين فيلزم نقصانها بل يلزم من هذا كلامه في قول انحصار المجموعات الغير المتناهية بين الجزئين هذا الوجه انما يتم لو حصل المجموع المركب من جزئين ان ينتهي اسقاط الواحد اليها وهو خلاف المفروض ان اسقاطه لا ينتهي الى حد لا يتعداه واما حصوله من جزئين كيف لا تقع فلا يستلزم التناهي وصلاحي يلزم الانحصار بين الجزئين قال الشارح الاول ان العدد الخ قال الشيخ في التباين اشفاقاً وليس يجب ان يقال ان الشرط ليس هو الاستغناء وجوه

قوله في الحاشية وسند لما عليه بان الخ وباديكم تصور العشرة مع اخذ عدد الذي تحتها قوله فيها فيلزم الرجوع بلا مرجح
اي في حكم العقل تركها مثلث وثلاثة لاسر بنه وتبين ان العقل لا يفرق بينهما في حصول الستة بها فلا بد من مرجح احدها للعقود
عنده فلا بد ان تقوم حقيقة شيء بامردون امر الاحتياج الى مرجح ضرورة ان العقل لا يتحمل بين الذات ذاتياتها لان المرجح انما لابد منه
لحكم العقل فتقوم به دون غيره لا بقومته في الواقع وروبان الوحدة ايضا ليست من تلك الاعداد وانما احتمال لا يوجب الادوية

والستة والاربعة ونحوها واحدا والواحد فقط ولا يلزم من التعريف ههنا ان يكون الحقيقة واحدة حدود مختلفة
او يحصل الجميع انها امر آحاد عشرة لكن لما كان في جميع الاحاد صعبا على التحصيل بصر الى مجموعاتها لا الى اقسامها كما ذكره كذا
قال الشارح في الحاشية قال ارسطو لا تبين ان الستة الخ اعلم ان في كل مرة واحد يمكن ان يكون اشارة الى شأين احدهما ان حصول الستة
من الحد ليس متوسطا فيهما ولا عديني ثم صيرتها ستا ولا اربعة تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العديني فيتم
كل منهما الوحدة بل التركيب لا يتحمل اليها دفعة وثانيتها ان الاحاد التي يتألف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها تقدم
على بعض الاخر عنه واذا قلنا ان عدد كذا من اجتماع واحد واحد وجوب يجب ان لا يتقدم من الترتيب تبعا في المذكور ولو لا
العبارة عن ذلك مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يترك على التماثل كما قال المصدر الشريف في حواشي الكميات
قوله وبانه يمكن تصور العشرة الخ بامر من قبل التوضيح في مثال جزئي يحصل الاستدلال ان تصور كل عدد مع لفظة عما عداه من
الاعداد كما قال العشرة مثلا ان تصورت حداتها من غير شئ من خصوصيات الاعداد والندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة فلا يلزم
شي من الاعداد داخل في حقيقتها واور عليه لا بادية على هذا استلزام العدد الاكثر للعدد والاقل واستلزام عدم الاقل للعدد
الاكثر فينبطل اصل الدليل وجيب بان العدد الاكثر يستلزم صحة انزع العدد الاقل في عدم صحة انزع الاقل يستلزم عدم
صحة انزع الاكثر وهذا القدر يتم المطلوب لان عدم الاقل لما كان عبارة عن عدم صحة انزاعه لعدم وجود منشأه
زوال الامر من شلأ عنه حصول الادراكين زيول الشئان بمعنى انه لا يكون صحة انزاعه منشأه فيصح الانزع فينتفي العشرة
التي كانت صحة انزع الاثنين المخصوص من لوازمه وبهذا فيحصل المطلوب ثانيا بانه انما يتم لو كان ذلك التصور
تصورا بالكنه وهذا ممنوع الاترى انما كثيرا ما تصور الماهيات المركبة وتقبل عن اجزائها وقوماتها وهذا لا يدل على تركها
وما قيل ان العدد امر انزاعي وكذا الانزع امر ليس الا حصل في الذهن ففيه ما فيه قال الشارح في الحاشية يلزم انزع
بلا مرجح آه اورد عليه في وجود الاول قال الشارح في حواشي شرح المواقف في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية
العدد ان تقوم حقيقة شيء بامردون امر الاحتياج الى المرجح ضرورة ان العقل لا يتحمل بين الذات ذاتياتها فيكون
بينها نسبة الضرورة وفعر عليه في رسالته المعقودة لتحقيق ما بهية العدد وبطلان ما بهية الوجود للماهية كما هو واجب
الشيخ الاخير من تعجب حيث قال بما محضه لو كان وجود الممكن عين ما بهية كان محمولا عليه فلا ذاتيات فيكون محل عدم
عليه مستملا لذاته فيلزم ان يكون الكمالات واجبة لذواتها ولا تكون موجودة من تلقاء

اجماع لا تمنع تحلل الجبل بين الذات الذاتيات ولا يخفى على من فهم سليم ان هذا التفريق يخفف جدا اذا لم يكن من
 حمل وجود الممكن على ماهيته حملا ذاتيا ان يكون هذا الحمل واجبا حتى يكون حمل لعدم مستغنا ويلزم كون الذات المركبة
 لذاتها اذ يجوز عدم صدق الحمل في الواقع بارتقاء مصداقه عنه والماهية الامكانية لما كان تقررا ولا تقررا بيان
 اليها غير تقررا بغير مصداق الوجود فيصح حمل معين ارتقاء تقررا بغير مصداقه فلا يصح والسر ان الماهية الامكانية
 ترجح تقررا ولا تقررا من خارج فضرورة الوجود التي في مرتبة الذات ضرورة بشرط الوصف لما كان التقرر غير ضروري فالحال
 ذات الممكن فكيف يكون الوجود ضروريا لها بمعنى الوجوب الذاتي وقد مر كلام متعلق بهذا المقام بالا مزيد عليه فذكر
 ونخرج الى ما كنا فيه فبقول قد اجاب الشارح عن الايراد في عرضي شرح المواقت بان المراد بالوحدانية تركب احد من
 بعض الاعداد دون البعض ولو لم يكن عند العقل بلزوم التجميع بلا مرجح واما الثاني عن الذاتي لزمها كالتحليل انما اشار اليه
 بقوله ابي في حكم العقل لا يخفى انه غاية ما ثبت منه بطلان تركب التسمية مثلا من الاعداد المحتمانية في حكم العقل لا في الواقع واما
 هو هذا اذا ذكر ان تفصيل ان جنان تركب شي عن شي في حكم العقل لا يستلزم رجحان وقوعه في الواقع اذ لما ان هذا وقوعه
 مثلا بثلاثة وثلاثين واثنتين حكيم مع امكان رجحانيهما في نظر العقل كالتسوية الى الوحدات منها حكم محض والوحدانية
 حكم العقل لا تخفى امكان الغير ومع امكان الغير الحكم بحالهما في المعارضة وتقرير بان العدد ليس يؤول من الوحدات فان
 تقوم منها بالبرهان من تقوم من الاعداد فيلزم التجميع بلا مرجح واجاب عنه العلامة القوشجي في شرح التجديد بان
 التقويم بالوحدات راجح باعتبار انه لازم على كل تقدير قال المحقق القدوسي في الحاشية القديمة تتمه فلا يمكن توهم انفكاكه
 بخلاف الاعداد فانها يمكن توهم انفكاكها فلا يكون ايتا مرجح الى الوجه الثاني اى الوجه الذي بينه المحقق فيما قبل بقوله فانه
 تصور العشرة اتم ثم قال اذ ان لم يتم بذلك قرر على ان اللزوم على كل حال يرجح الوحدات في كونها راجحة بمعنى انها اولى
 بالجزئية وان الجزئية غير مرجح لم يتم لان رجحان صدق المعلوم على بعض الاعداد لا يفي صدقه على غيره كما في صورة التشكيك
 ونحصل انه لو كان محصل الكلام ان الوحدات لما كانت لازمة على كل حال بمعنى انه على تقدير التركيب من الاعداد لا يغير
 يكون التركيب منها الا انها جزئية العدد وجزءها جزئية فيكون هي اولى بالجزئية من الاعداد لغيره وعليه ان اولوية صدق
 الجزئية عليها لا يلزم نفى الجزئية عن غير اعداد القول بالتشكيك صدق على الراجح والمرجح معا واذا لم يصدح الجزئية على الاعداد
 والوحدات معا وان كان احدهما اولى بذلك الصدق من الآخر فلا يمكن بحجرك ذلك الحكم بان الجزئية في الواقع سر الثاني دون
 الاول اعلم انه قد مر بعض الكابر قد رشح لاتمام الدليل مقدمات لا ولى ان اختلاف الماهيات انا باختلاف الذاتيات
 لكن التسمية ان دخول الاعداد المختلفة ذاتا مارة مارة تلك الماهية الواحدة متحيل قطعا الثالثة ان دخول الوحدة
 مع بياضة واحدة كافية في تحصيل العدد ولا حاجة الى تحصيل سائر بيات الاعداد المحتمانية فتصو العشرة بدون حصيل
 بيات الاثنى عشر متحول بدون الوحدات غير معقول الرابعة ان ثبت ان الذات ليس في المسمى الى المسمى في الاعداد

والا لازم ان يكون تركب اسير العناضد في من تركبه من الجنس المخصوصة وانما يكون كذلك ان كان للعدد الواحد
وعلى تسليمه فالقوة ايضا لا توجب حكم العقل بجزء من التكوين في الواقع للرجح المخرج كما لا يخفى قوله فيها لازم فتأمل
كان يتوهم بالكل سبيل البديهة على ان الخارج هو الذي يكون النسبة بينهما في الامكان الضرورة تشهد بالضرورة والاراد
الكل مشقوق باعتبار القدر المشترك بينهما لا بخصوصها والاستغناء عنها انما هو باعتبار الثاني في ذيل الاول وينبغي ان القدر
المشترك بينهما الذي ينبغي يتوهم انه هو الوحدة في غير تسليم المطلوب

واستخرج واقتصر والوجود واللازم والعروض الثبوت اسلاف او جسيمات متساوية لثبوت في تلك الامور والقوانين في بعض
وزايم بعض ترجيح بل مرجح ويقتضي هذه القدرات لقول ان كان العدد كمالا لاعداد التثنية فاما من بعض المراتب في بعض النظم انما
من غير مرجح ولا يدان كون شيء دون شيء فاما شي ليس حيا بلا مرجح وبل هذا الاما يقال انما الجمع من اربعة اقسام
الجمع المرفقة كما سمعت في القوة الرابعة فان في هذا السؤال ليس له كمال نسبة المراتب العددية التثنية الى التثنية وان كان كمالا
من جميع المراتب التثنية بان لا يحصل ما يريه القوة الرابعة الا مع احوال الجميع فالعشرة يدخل فيها الاثنان التثنية وثلاثة اربعة وكذا الزا
وخل الماخرا من اربعة متغايرة الذات عن تلك الاجزاء لعدم حاجتها الى تكرار الدخول الى تعدد وجودها داخل فان الموجود شي لا يتوهم
ثانيا في ذلك شي الا بوجود آخر وان كان تركب من مجموع اربعة اثنان التثنية كافية وثلاثة اربعة كافية مع اربعة يقتضي استغناء
عن الثاني يلزم تعدد الماهية شي واحد فان كل مرتبة عديدة على تقدير في الاسباه فيها ما يريه مغايرة للاخرى فلا يرد منع لزوم التعدد
و استحالته بمغزاة المقدرة الاولى والثانية ولا يرد ايضا ان التثنية التثنية الى اعداد الفوقاني مثل نسبة الوحدة الى الفوقاني تركب من
دون الاعداد ايضا ترجح بل مرجح لا مخرج اختلاف التثنية في المقدرة الثالثة واولا في الاعداد كفاية الوحدة في الاسباه في تحصيل حقيقة
مما والذى يلزم من حصولها مفهومها والعدد في الصدق فيكون مجموع اربعة اثنان في الاتحاد يعني في حصول الاثنان من اربعة
حقيقة الاثنان ما يباين ان في اتحادية الرابعة لا يعني في الزايم الترجيح بل مرجح فانما الاصل ان اعداد التثنية نسبتها الى الفوقانية نسبت
العرضية بل مرجح ان يكون بعض اربعة اثنان في الاتحاد في نفس الامر وانما يحكم العقل بالذات كما يحكم العقل في بعض
باكون نسبة مشبهة في احوال الجمع بالذات وباجملها في الدليل غير خال عن الشك في الصواب ان سيدان يلزم على تقدير تركب العدد الفوقاني
من الاعداد التثنية ان ترتب على عشرة مثلا لوزم الاعداد التي تحتها لان لازم اربعة لازم لكل والا لازم باطل للمزوم شبه قابل
قوله والا لازم ان يكون الخ في غير قايين وعلى السر في قايين الفارق في الوحدة مع الاسباه كافي في تحصيل الفوقاني في بعض
السر في انما صرح الاسباه لا يعني في تحصيله قطعا حتى يكون تركبه منها اربعة اثنان من القطعات المخصوصة قال شارح في
لزم استلزامه قال محقق قدس سره الاول في الشق الثاني ان يقال ان تركب من الكل بدلا يلزم استغناء الذي عن الذي
وان تركب عن الكل على سبيل الاجتماع لم يمت حقيقة لسته بل يزيد عليها ولعل في الاولوية انه على هذا التقدير لا يكون الاستحالة
في كمال التوهمين واجدا بل يتصل كل واحد منهما بوجه حده والا فلا يربط لزوم استغناء الذي عن الذي على تقدير تركبه في كل سبيل الاجتماع لا يربط

قوله فيها لا يخفى ان الحق اذ على تقدير ترك كبر الوجود الذي تحت ليدست فيه احتمالات كثيرة حتى يلزم التبع بلا مرجع او التنازل في
في شئ من واحد قوله فيها مثل المركب المتقاربان اذ الوحدة ليست بمقولة ولا ما يصدر عن عليه المقولة كما صرح به في الشارح

قوله اذ على تقدير ترك كبره في وجه نظر ظاهر كما يمكن ان ترك التثنية من اثنين واحد كاتكتمل ان ترك كبره في وجهات فالبیان الذي
ذكره الشارح جار التثنية انما يقال ان ترك التثنية من اثنين واحد فقط يلزم التبع بلا مرجع وان ترك كبره في وجهات فالبیان الذي
عن الثاني قال الشارح في الحاشية ويكره ان يقال ان الحق اعلم ان بعض من علموا الاشياء من غير ان يكون عليه بوجوه التثنية الاول
الاول فلا يكون على اقلها على الفرد الاول الثاني ان الوحدة كما في الاشياء ليس بشئ بل هو قديم لان الكثرة مؤلفة من وحد واحد فقط
جميع اقله ان يكون التثنية انما لو كان فلا يكون ان يكون مركبا وكان الوجه بان يمتد غير الواحد مركبا ولا يكون مركبا
فيجب ان يكون له نصف واحد الشارح في الاشياء اشياء اخرى الاستدلالات باعرا الاول وانما نفى بالبعد كما يكون لها الواحد والآخر
الوجه عند سوار كان جوا وفرادا اما الوحدة فانما لم يكن عند الواحد ليس من الوحدات لان فردا وقال انما صاحب الحقيقة في تحقيق
الاشياء فلا يلتزم في مثال في تباينها في الاعتبار انما كانت على الحقيقة بوجه الوحدة وليس كمن الواحد غير عدد لاطرافها فردا ووجه
نفيها انما في ام فيها الى وحدت لاكون التثنية في الاما ذكر لكونها فردا ووجهها الفردية والزوجية اعتبارا في اجاب عن كون الوحدة عند
واما عن الثاني في بان توكيد الوحدات في نظر جميع فلا يتناول الاثنين لظن ان في بالوحدت انما زاد على الوحدة لا انية المتوحدون
لظن التبع ان اقله التثنية على انهم لم ينفذوا ذلك الحكم لا يقال بان الوحدة بوجه غير عدد وان كانت الوحدة فردا غير عدد في الملازمة بين
سواء واحد احد سلبين غير فليست بحسب ان يتجسم في طلب جميع لم يجمع ومن جهة وجدان فردا ليعبر وهو ما قال الحق في الام
في بعض التبع انما لا سلم الاثنين ليس كثير فانه كثير التبع الى الواحد وفي الواحد نصف الاثنين فالانسان منصفه لضعف كثير بالنسبة
لضعفه ثم لا يكون اكثر اذ الواحد ليس كثير حتى يكون اكثر بالنسبة اليه فلا يخفى خافته اذ الكثرة والقله الاضافتان خارجا عن الحكم المنفصل عن عدم
فلا يتحقق في الواحد وقال ان الواحد نصف الاثنين اه فلا يدل على اثبات الكثرة الاضافتي الاثنين ان لا يلزم ان يكون كل واحد نصف
قليلا خافيا بالقياس اليه وان كان قليلا حقيقيا واما عن الثالث فانه ليس من شرط العدد الاول لان يكون مركبا لاجار
والا كما هو فوق واحد قال الشارح في الحاشية ثم الوجود انما هو قيل عليه ان بعض هذه المقدمه يمكن عدم الاثنين
من الوجود وانما الى قوله في الشارح وحيث انما كان عدم ترك التثنية تابا بل هو اخر من ان حاجته الى عدم مقدمه وجدانية ذكر
قوله اذ الوحدة الخ اعلم ان الوحدة كالوجود يطلق على معينين الاول منها المصدرى الاتراعى المشترك الذي
يعبر عنه بالفارسية كيتاني والثاني منها انتزاع المعنى ونفس الماهية المتقررة كما ان منشأ انتزاع الوجود
بالمعنى المصدرى نفس الماهية المتقررة في المعنى الثاني لا يحكم عليها بالاجوهية والضرورية مطلقا اذ وحدة العرض
منه المعنى عرض وحدة اجوهية واما الوحدة بالمعنى الاول في وان كانت عرضا لانها معني انتزاعي فاعلم منشأ انتزاع
قياما انتزاعا لكانها ليست بخلعة تحت قوله من المقولات لانها بسيطة فلا بد من الوجود في معنى بسيط انتزاعي

قوله بائنا ان الوحدة كما هو مضمون بعض اهل القول بظن انهم انه لو لم يكن خبره صوابا بل كان جبارا عن الوحدة لمحضه يصح عليها القول
بنا على ما تقر من ان الكل كما يصدق على واحد من افراده يصدق على كثير منها وما يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه
لما مر من ان الوحدة ليست من المقولات التسع سيما من مقولة الكم والعزم مقولة الكم اما على تقدير احتمال على الخبر بالصواب
فلا تضام مع امر ليس من جنس الوحدة لا يلزم صدق الوحدة عليه

والعاني بسبب التسمية ليس لها افراد سوى محض الكل بالقياس الى محض صانع حقيق وكذا الوجود وسائر الامور العارضة
وان لم يكن مندرجا تحت كنه خبره الحقيقي وما توهمه الشايع مرجع الى راجع اعرض تحت مقولة المقولات بنا على انها قابل
في حاشي شئ ان الوجود نحو لا يصدق فلا يخفى سجا فتمه اولا لا يثبت قيام الامور العارضة بالوجودات قياما اعتباريا
فيكون من عراضها بلا تسمية ان قيل ان التسمية لما هو في تعريفه من يكون على وجه الالتصاف يقال فمخرج مقولة
المضافات سائر المقولات التسمية والكيفية التسمية والكم المنفصل عن العرض اذ هي باسرها انما تسمى فالحق ان الامور
كما لوجوده والوجود في نظرها وان كانت عراضا كما ليست بغيره تحت مقولة من المقولات وهذا لا يضر بحصر في المقولات
قال الشيخ في فاطية غريب الشفاير انما لم يقل ان كل شئ مخصوص في هذه المقولات انما قلنا المقولات عشرة
فلا يصادف وجوده ليس من المندرجات تحت خبره من ذلك مثلا وهو انه لو قال قائل ان الوجود عشرة فوجد من
بداية التجدد ان لا يصير قوهم خارج البلاد قاذوا في حصر البلاد في العشرة ولولا عارضة المفتاح لما طعننا الكلام في هذا المزمع
قوله ظنا منهم انه محض الظن اقامة الاستدلال على ان العدد يجب ان يكون خبرا صوابا بان الوحدة اما ليست من
اصلا او من مقولة الكيفية على التقديرين الاموال الحاصل منها وحدة ما يصدق عليه الوحدة اذ الكل كما يصدق على واحد
من افراده كك يصدق على الكثير منها ايضا فلا يكون العدد من مقولة الكم خلاصته ان ما ليس من مقولة كك يصدق على
عدة احوالا فقط الحقيقة الاجنبية المستقلة المستندة تحت مقولة الكم وكذا كك يصدق على محض ما يصدق تحت مقولة كك يصدق
الحقيقة الكمية فلا بد من قول الولاية الصورية واورادها بوجه منها ما يستدرك شئ مما فيها انما لا يسلم ان الكل
كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها فان كل خبر زائد يصدق عليه خبره زائد لا يصدق على جميع احواله
وليت شئنا انقول الواحد الحقيقي يعني بالاعتدافية كسبب الجزاء والصفات فان الكثير من افراده كيف يصدق عليه الواحد
بذلك الاعتبار المعنى وفيه ان معنى قولهم الكل كما يصدق على واحد من افراده كك يصدق على الكثير منها انه يصدق
على الواحد يصدق واحد على الكثير باصداد كثيرة فاجزاء الكم والبقير مثلا حيوانات انها حيوان واحد قد يصح
الحق الدواني في حاشية التقديرية على شرح الخبر اذا اتهمنا فيقول ان احوال الامور وقول ولا يصدق على جميع احوالها
لانه لا يصدق خبر زائد على جميع الاجزاء يعني الكثير المحفظة فوهم ان هذه الكثيره مصدرة عن خبر زائد كك يصدق
كثيره فحاصلها انها اجزاء وكثيره لم يرد في الفتح بل يصدق خبر زائد على جميع الاجزاء وان احواله لا يصدق

والجواب منع استحالة صدق المتباينين على شيء واحد يصدق كثيره وصدق الوحدة على ما صدق عليه العدد وكذلك
 قوله والماضي الخ والجزء الخ وهو الذي لا يتحقق ويمكن الاستدلال عليه بما يتصور حقيقة العدد مع انفكته عن الجزاء الصور
 وشأن الثاني ارف منه قوله او العدد في نفسه لا يتم فيه لزوم التجميع بلا مرجع او الاستغناء عما لا يجوز ان يستثنى عنه من غير ان يثبت
 ليستحس مغايرة مع اربعة وثلاثين خمسة وواحد وقس على البواقي قوله من حيث انها متفرقة في حقيقة تقييدية مقبولة في العلم
 على التجميع بمعنى التجميع المتغير للاجزاء فليس لكن الكلام فيه ان الكلام ليس في الكثرة لاني اجميع المتغيرين معا انه على تقدير دخول
 الجزء في الصورة الاخرى فخلص عن الاشكال لان الجزء في الصورة لا يكون كما لا بد انما متفصل من هذا ظاهر البطلان او متفصل من هو العدد فلا بد
 من جزئ صوري ولا يكون هي كما ينفصل الاخر والا فلا بد من هياكل اخرى وهكذا فيلزم ان يثبت كيف ليست من قبل على الا
 الاحتمال كونه كما جعله الا ان الكلام على ما يصدق واحد من افراد تلك يصح على الكثير منها ايضا فيصدق التجميع انما يثبت الثاني كما
 كمال الوحدة فينتج انك كيف يحصل عدة او ليست بمندرجة تحت من المقتولات الحقيقية الكمية ومنها ان الجبر والماضي الخ
 المادى منها الوحدة هي غير قابلة لاحتمال فزيادة الجزء في الصورة الذي يحذف الفصل الثاني في اخذ الجبر لانه قد قرر عند علم ان
 المادة الماخوذة لا بشرط هي الجبر الماخوذة بشرط لا شيء هو المادة فاجنس المادة متجانس حقيقة وبالذات فلا يكون
 متقولة الجبر من قبل اخرى ومنها ان الهياكل الاجتماعية لا تخلو اما ان تكون بسيطة او مركبة والاول باطل فانها لا بد لها
 من محل محلها الوحدات العرفية وهي متعددة ولا يجوز قيام عرض واحد بمجال متعددة وعلى الثاني يكون كل جزء منها قائما بمحل
 ومتفصلا عن جزئ اخر فيكون تلك الهياكل المركبة امواتا مستقلة كالوحدات فتحتاج الى هياكل صوتية اخرى وهكذا فيلزم التمسك
 قوله والجواب انه حاصله انما لا ينسب الى الذي يصدق عليه الوحدة لا يصدق عليه العدد ولم لا يجوز ان يصدق
 على شيء واحد العدد والوحدة باعتبارين او يصدق الكل على الكثير عبارة عن اصدقات كثيرة لا عن صدق واحد
 فالوحدة على تقدير كون العدد عبارة عن مجمل الوحدات تصدق عليه باصدقات كثيرة ولا ضية فيه وفيه تامل
 قوله ويمكن الاستدلال عليه فيه ما مر فتذكر قوله او ثلثة وثلثة الخ لا يخفى انه على هذا لا يكون مراتب
 انواعا متخالفة او الوحدات المعبرة في حقيقة كل مرتبة ليست مغايرة للوحدات المعبرة
 في حقيقة مرتبة اخرى الا ان يقال لا استبعاد في كون تكرار حقيقة واحدة موجبا لاختلاف الحقيقة فاقم
 قول الحقيقة تقييدية الخ فيه دفع لما قيل ان جشية العروض ان خلقت فيه لزوم اعتبار الجزء في الصورة فيه
 وان خرجت يكون الوحدات الحقيقة حقيقة العدد وجه الدفع ان هذه الحقيقة تقييدية داخلية في التعبير والعنوان
 في هذا لا يوجب التغاير في الاحكام قال بعض الاساتذة روح الصدور ليس مراد السامع ان جشية عروض
 الهياكل داخلية في العدد بل مراد ان الكثير ربما يؤخذ كثيرا محضاً وهو الوحدات الحقيقة وربما يؤخذ معروفا
 تلك الهياكل فالعروض الهياكل خارجا جانبا لذلك تفاوتت الاحكام الخارجية وليس العروض هياكل جمعية من حيث

فان لم يطل حصول العدد من اجتماع الوحدات لم يجد ما يشقوه ولزم القول بدخول الجذر في الصوري حتى يكون الجنس ما هو في
 المادى لفصل من الجذر في الصوري قال في الجلب من النظر والما النظر القديم في حكم بان الاشكال غير ساقط على تقدير دخول
 الجذر في الصوري ايضا لان الوحدات غير صالحة لاختلاف الجنس لان معنى ما هو في الجنس من الجذر المادى انه اذا اخذ لا يخطئ
 كان نفس الجنس في الجنس والمادة حقيقة واحدة وانما التباين بينهما بالاعتبار فلو كان الجنس ما هو من الوحدات فالوحدات
 من حيث هي لا يخرج عن حقيقة تباين الوحدة وحدة لا بشرط شي والوحدة حيث هي ليست كما فاذن الكم مخالف للوحدات
 فالكم مع الفصل سواء كان ما هو من الجذر في الصوري او لاحد والوحدات بمنعوا اليها الجذر في الصوري حد آخر فالعدد وحدان
 مختلفان بالذات بل حقيقتان متماثلتان فنقول الجواب عن هذا الاشكال يقتضي تهديد مقدرتين المادى ان التباين
 من الاجزاء الغير المحمولة تاليف حقيقي لتغاير باقى نفسها ومغايرتها المولف منها والتاليف من الجنس والفصل التاليف حقيقي
 وانما اطلاق التاليف عليه لضرب من التوسيع للاتحاد بهما مع النوع تقررا ووجودا ولذا قيل الاجزاء المحمولة انما هي اجزاء العدد
 لا المحمودة فلا يتقوم بها النوع حقيقة بل هي مفقودة غير عما اجعل عن نفس الماهية المستقرة ولذا لا يستبقاها الا فى نحو
 من الملاحظة بخلاف الاجزاء الغير المحمولة الثانية ان الاجزاء الغير المحمولة لا تصير اجزاء محمولة بآية جته لو خطت باى اعتبار
 اعتبرت لان الاجزاء الغير المحمولة متغايرة جعلا وتقررا ووجودا ومغايرات للركب منها فى كل من هذه الامور
 والاجزاء المحمولة متحدات فى نفسها ومع كل يعنى فى كل من هذه فكيف يجوز عند العقل ان يكون اشياء باعيانها
 بحيث اذا وضعت باعتبار اتحدت جعلا وتقررا ووجودا فى نفس الامر واذا وضعت باعتبار آخر تغايرت
 فيما اتحدت فيها باعتبار الاول نعم لا خير ان تاليف حقيقة واحدة حقيقة تخبر من التاليف من الاسباب
 المحمولة والاجزاء الغير المحمولة فانه من الجائز عند العقل ان يتقوم ما به من اجزاء غير محمولة وتكون الماهية المستقرة
 حين تقر بانفس حقيقتها وسخ توافرها مصداقا لاف من بها الجنس والفصل من دون حقيقة زائدة عليها اصلا
 فان قلت هذا يستلزم ان يكون شي واحد وان قلت ان اريد انه يستلزم ان يكون شي واحد مع
 ذاتيان احدهما مؤلف من الاجزاء الغير المحمولة والثانى من جنسه وفصله فالاستلزام سلم وبطلان التالى متوجع وان
 انه يستلزم ان يكون شي واحد اتان متماثلان احدهما مؤلف من اجزاء الغير المحمولة والاخرى من الاجزاء المحمولة فالاستلزام
 ثم كذا الذات التى تالفت من الاجزاء الغير المحمولة هي نفسها مصداق للجنس والفصل فليس هناك حقيقة تاليف متماثلة للجنس
 وفصل الاخرى من اجزاء غير محمولة الا ترى ان الحيوان جوهر البتة وحدان لهم عليه صدق فى انه جنس يتقوم بالفصل
 انه مؤلف تاليفا حقيقيا من العناصر الصورية الكبرية الحافظة لامتزاجها فحققت فيه اليقائن لا يجوز ان يتوهم ان جنسه
 ما هو من العناصر الصورية الكبرية لما سبق انفا والى الانسان مؤلف من جنس نفس تاليفا حقيقيا مع انفسها
 غير حقيقى من جنس الحيوان فصل هو الناطق لا يمكن ان يجعل نفسه فصلا باعتبار ان نفسه من جنس باقى اجزاء بدن الانسان

والتي لو كان نفسها فصلا كان تحقيقها بسيطة ومنه لما اقرر عندهم ان الفضول بالباطل ومنه مع انها متولفة ذهنية
من جنس من اجزائهم فصل يقوم الابقال صدق الجواب عليه صدق عرضي لما نقول ان اجمع كونه مخالفا لما اجمع عليه الظالمية
ليس في كنهها اذا فارقت البدن فاما ان يكون جوبه اقصده عليها ذاتي لا يكون عرضا وهو بل الطلوان بعينه في ان يكون
العرض حقيقة محصلة متولفة بالينا حقيقة من الوحدات فقط ومنها من الهياة الصورية وبالاينا غير حقيقي من جنس من الكم فيحصل
وليس جنس من الاصله فخره من الوحدات فقط ومنها من الهياة الصورية حتى يقال ان غير الكم لا يصير كما بالي بقدر اخذ ذلك
لا يستلزم ان يكون شي واحد هو العدد حقيقة فحققتان احدهما متولفة من الوحدات فقط ومنها من الهياة الصورية والاخر
من الكم المنفصل فيحصل اذ هناك حقيقة واحدة تألفت من الوحدات فقط ومنها من الهياة الصورية ثم تلك الحقيقة نفسها اذا
تقررت صدق الكم ولما يحصله مطلق التأليف عليها انما هو ضرب في التوسع فكم يلزم ان يكون شي واحد ان يتلوا من هو منقسم
المثال ان الشارح قد صرح في حاشي شرح الموقف ان محل العدد طبيعة النوع وهي تتكثر وتقدر بعرض العدد لان العدد والتكثير
من الكم المنفصل عندهم فلا يصح كون العدد حقيقة محصلة تألفت من الوحدات لان التأليف من الوحدات لا يقتضي الا بان يتقارروا
ويشكروا بقدر ما يتكثر انما يكون بعد عرض العدد فيوقف على تحصيل حقيقة اخرى فيحصل حقيقة الاخر فيوقف على
عرض العدد لما هفت اعلم ان الشارح انما ذهب الى ان محل العدد طبيعة النوع خارجا عن الكم قيام عرض واحد بالعرض من موضوع
واحد فذلك لان العدد عرض فانه عبارة عن الكم المنفصل مع انه قائم بالعرض من موضوع واحد لما كان موضوع العدد طبيعة النوع
فلا يلزم من ذلك ان يكون واحد ولا يخفى ان هذا خفيف جدا اما الاول فالان العدد لما كان عرضا فلا محالة شخص شخص
فعلى تقدير كون موضوعه طبيعة النوع يلزم شخص العرض من شخص الموضوع واما ما نسبنا فلان موضوع العدد قد يكون غير
امور لا يكون بينها ذاتي مشترك اهلا كما يقال المقولات عشرة فلهذا العدد اعني عشرة لا يمكن ان يقال ان موضوعه طبيعة النوع
اذا المقولات غير مشتركة في ذاتي اهلا كما لا يخفى واما ما نسبنا فلان العدد عند مركب بل الواحد فقط وليست الهياة الصورية جزءا
فيكون محله مجموع محال وحدته في الحق ان يقال معنى قولهم العرض الواحد لا يقوم بالعرض من موضوع واحد انه لا يقوم بالشيء بان
يكون كل واحد من الكثير موضوعا له على سبيل التعلق حتى يكون عرضا في موضوعات متكررة متتعة وقيام عرض واحد مجموع
اشياء من حيث هو مجموع بان يكون الموضوع هو المجموع جازما والعدد كذلك انما يقوم بالمجموع لا بكل واحد احد قال الشيخ
في قاطع نوبت المشاء محصلة انما لا يمنع ان يقوم عرض واحد بالشيء بان يكون موضوعه في ذلك الشاين مع
انما منعنا ان يقوم عرض واحد بوضوعين بان يكون كل منهما موضوعا له جازما فلا اضافا فاشكركه كالمواحدة المتما
والحباب ورة والمثابة مثلا لا يقوم بكل المضافين بان يكون كل واحد واحد ومنها موضوعها بل
موضوعها كلا المضافين معا وما قال الشارح في حاشي شرح الموقف انه يلزم على هذا قيام المحصل بغير المحصل
اذا المجموع حقيقة غير محصلة فلا يخفى ما فيه اذ لم يدل على استحالة قيام المحصل بغير المحصل ليس بعد

والا لزم خلاف المفروض والاقرار بما راع عنه الفراق فافهم قوله حقيقة محصلة اى مرتبة عليه انما هى سوى مجموع انما لا
 كونه من مقوله الكم وغيره قوله ودخلها فى العدد انما اخرج الى هذه المقدرة ليظهر انه لا يصح حمل قوله محض الوحدات
 على الوحدات من حيث انها مستقلة للهيئة الوحدانية لئلا يتجه المنع على قوله اذ العجيج محض الوحدات ارجح الا على لقوله فذبح
 الوحدات انما فان الاستلزام مخالفة لما يشهد به الوجود ان فضلا عن العينية فافهم قوله بل نزيد دخول الكم مع انه يمكن تقييده
 فيه مرة واحدة فلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه قوله من الوحدات الثلاثة اى من احدى وحدة مع وحدة اخرى من الوحدات الثلاثة
 من حيث انها مع وحدة للهيئة الاجتماعية قوله اجزاء لضرورة ودخل وحدة مع وحدة اخرى لا مع تلك الحشيتة فى الثلاثة وقد
 فرض استلزامه فدلها مع تلك الحشيتة لكل الاول وحدة لا تستوجب كالثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية اذ الوحدة مع وحدة
 بدون تلك الحشيتة لا تغاير تلك الوحدة مع وحدة اخرى كذا ان المقبر فى الثلاثة مطلق الوحدة فافهم قوله فى الحشيتة
 والقول بجزئية مجموع دون مجموع او مجموعات من مجموعات تتجبع ببلاتج

قوله والا لزم انه قال فى الحشيتة خلاف المفروض على تقدير اعتباره فى المصنوع لزم الاقرار بقدر ان يكون حجرة العنوا اليك ان يكون
 قوله اخرج الا على لقوله الكم واليظهر الا على لقوله اذ العجيج محض الوحدات كما لا يخفى وايضا كلام الحق المدون فى شرح اعتقاد الكيفية
 نص على ان المراد بقوله محض الوحدات الحد الصفة لانه قد صرح هناك بانه على تقدير نفى اجزاء لخصوص كل نوع من الاعداد ونوع اخر
 متميز عن سائر المراتب بخصوصية المادة فقط لا بصورة مغايرة لموادها وزعم ان هذا يخرج من الكم المنفصل لا يخفى ان يكون
 هذا مخرج اصل الكم المنفصل انما يتم لو كانت الوحدات مختلفة بالماهية اذ يخرج ان يتجصل من عدة من الوحدات نوع من العدد
 ومن عدة اخرى نوع اخر منها واما على تقدير كون الوحدات متحدت بالماهية فلا يتم هذا اذ اتحاد اجزاء الشئ لا يوجب
 اختلاف لبعض الكائنات والفرق بين الكم المنفصل والكم المتصل في ذلك تحكم هكذا فاذا لبعض الاكابر قدس سره وفيه
 ما مر تقديره فى قوله ان كل نوع من الاعداد انما نظرنا اياه اذ هو متين لكل عدد وعن سائر الاعداد ويجوز توكيده على الوحدة
 غير مسلم وامتياز عن سائر الباطنة المادة بخصوصية مسلم لكن بخصوصية المادة عبارة عن كون تلك الوحدات
 على قدر معين هى الصورة النوعية فاشتمل العدد على الصورة النوعية ومن العجائب ما قال الفاضل اللاهوتى انه
 لو كان كل مرتبة من الاعداد نوعا آخر متمازعا لآخر بخصوصية المادة فكيف يجوز ان تكون جزءا من نوع اخر فان النوع
 الحقيقي لا يكون جزءا من نوع حقيقى آخر وذلك لان النوع الحقيقى قد يكون جزءا خارجيا من نوع اخر وهذا ظاهر جدا
 قوله لكن الاول وحدة انما تعلم ان المجموعات التى سوى المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية
 لانها انما تحصل بتكرار الاجزاء وكل تكرار لجزء فهو اعم اعتبارى لان الجزء المتكرر كما انه جزء بنفسه كجزء للجزء ايضا فلو كان
 موجودا فى اجزاء كان جزءه المتكرر مقدما عليه بمرتبة وبمرتبتين فيلزم ان يكون موجودا بوجودين فعلى تقدير استلزام
 دخول الوحدات فى الاعداد غاية ما لزم تركب الثلاثة من الاجزاء الغير المتناهية الغير المتمايزة وجودا والاتحاد لهما فافهم

أي بعد القول يستلزم دخول الوحدات بدون تلك الحثية ودخولها مع تلك الحثية فلا يرد أن لا يجوز أن يكون
 هو أن المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية مختصة قوله بل أقول الحقيقة
 يعني لو لم قلده العنصر من الوحدة أي أكثر من حيث أنها أكثر من أن تكون الهياة دخل فيها ولا عارضة لها فلا تم قوله في
 الوحدة فيه يبعد عن دخول الأعداد ودخول الوحدة فيه لا تنافس فكل واحد من كل واحد من الوحدات الثلاثة
 الأكثر من حيث أنها أكثر من كالحصاة من حيث أنها أكثر من حيث هي كل وحدة واحدة لا إلى دخول الوحدة
 من حيث أنها أكثر من فرق بين كل وحدة واحدة والوحدة من حيث أنها أكثر من أن تكون بالصح تنادى إلى كل وحدة
 دون الوحدة كالدخول في باب يتبع يصح تنادى إلى كل واحد واحد من عشرة رجال مثلاً لا إلى أكثرها من حيث هي
 فلا تم الاستلزام من البينولين فضلاً عن العينية قوله وبما حققنا من أن العدد ليس جزءاً للعدد ومطلقاً قوله متوقف على هذا
 كونه جزءاً منه قوله أو غير متشتمل عليه سواء كان حثية العدد فضلاً عن غير متعبر فيه ولا

قوله أي بعد القول الخ فيل أن المفروض أنها تستلزم دخول الوحدات المختصة ودخولها مع الهياة كاستلزام دخول المجموعات
 المختصة ودخولها مع الهياة وذلك لا يستلزم إلا دخول المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة لا دخول سائر المجموعات
 والأجواب لما كانت المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة داخلية يلزم دخول المجموعات الحاصلة من مجموعها
 لأن ذلك المجموع بمنزلة الواحد نسبة إلى المجموع الذي قد فرض أن دخول الوحدة يستلزم دخول المجموعات قبل
 قوله اعتبارية الخ قد يقال المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة جميعاً إنما موجودة حقيقة
 أجزاء المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات وقد تقرر أن وجود كل واحد من هذه الأجزاء فكيف يكون تلك المجموعات اعتبارية
 وجيب عنه باز لا وجود الخارج للمجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات منفرداً عن الوحدات بل في اعتبار العقل فلا يكون
 جميع أجزاء المجموعات الحاصلة من المجموعات الثلاثة موجودة بوجود على حد الذي لاحظناه العقل فتكون اعتبارية وأورده عليه
 بأن هذا يستلزم أن يكون المجموعات الثلاثة الحاصلة من الوحدات الثلاثة اعتبارية وأن الاستلزام تحقق الوحدات تحق للمجموعات
 وجيب بأن ليس المجموع مغايراً للآحاد بالذات ومعنى استلزام تحقق الوحدات تحقق المجموعات لأن الوحدة الموجودة في نفس الأمر
 تستلزم أموراً مغايرة لها بالاعتبار ووجودها مغايرة لها بالاعتبار خلاص المجموعات الأخيرة فإنها في الخارج نفس المجموعات
 الحاصلة من المجموعات الثلاثة إذ لا عرض الهياة في نفس الأمر لعدم وجود بعض آحاد معرفتها الأفراد افتعل
 قوله فلا تم الاستلزام آه فيه أن هذا انما يتم لو كان المحقق لا بد أن دخول الوحدة الأكثر من دخول واحد وأما لو كان ضل أن
 الوحدات بعينها دخول الأعداد على تقرير نفى الخبر كصوره أن كان جزءاً من ذلك فلا ريب أن الاستلزام لأن العنصر غير مغاير للوحدة
 لا بالذات لا بالاعتبار فدخل الوحدة بعينه دخول الأعداد وكما أن دخول الوحدة دخولاً كدخول الأعداد دخولاً كذا
 أو بعض المحققين من قال الشارح بأن مجموع الأعداد عليه أن يبقى وجود الجميع ووجهه فيما لم يكن جزءاً جابته من قبل المجموعات

عن جميع الاجزاء وجميع الاجزاء موجودة فالمجموع موجود سواء كان بين اجزائه حاجة ام لا فقلت لو اننا لم نعلم ان مجموع
يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
جسمانية فثبت ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
وغيره بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
منها فالكبرى ممنوعة لان المجموع موجودا في كل واحد من اجزائه فلو لم يكن ذلك لكان مجموعها موجودا في كل واحد من اجزائه
ثالث بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
وتوضيح ان الاجزاء ثلث عشرة موجودة ومعتدلة عشرة موجودة وكل واحد منها موجود بوجوده ومجموع موجود بوجوده
او لا يكون موجودا في كل واحد من اجزائه فلو لم يكن ذلك لكان مجموعها موجودا في كل واحد من اجزائه
احد عشر موجودا في كل واحد من اجزائه فلو لم يكن ذلك لكان مجموعها موجودا في كل واحد من اجزائه
عدين الكليتين فثبت ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
ففي الحائط الاول المجموع وفي الثاني احواد فالفرق بين المجموع والاحاد انما هو بحسب الحائط فقط فان لم يرد في
نفس الاجزاء ما يؤخذ بحسب الاجتماع واما الاجزاء فهي عبارة عنها ما يؤخذ بحسب الاجتماع فلو لم يكن ذلك لكان مجموعها موجودا في كل واحد من اجزائه
ومصادق الكلية تلك الاجزاء المجتمعة ولا يشك احد في ان مجموعها موجودا في كل واحد من اجزائه
الاجزاء المجتمعة ما لا يشك فيه سواء كانت بين تلك الاجزاء حاجة ام لا نعم ان كان الاجتماع في امور بينها غاية الارتباط
والاقتضار كان المجموع الحاصل من هذه الامور مجتمعة امر حقيقيا وان لم يكن ذلك في مثل تلك الامور فالمجموع اعتباري
فيما يجتمع تحقق المجموع فيما فيه حاجة بين الاجزاء وفيما ليست بين اجزائه حاجة سواء قال المورولوتيم وليكم آوه ففي الحائط الثاني
اذ ليس للمجموع وجود غير وجودات الاجزاء فضلا عما لم يرد في ذكره لم يرد في ذكره لم يرد في ذكره لم يرد في ذكره
وجودا كسبين وجود الاجسام الغير المتناهية ضرورة انه ليس وجود الجسم الحاصل من كسبين غير وجودها والالم كسبين غير وجودها
جسما وما قال اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية والتالي بل اننا لم نعلم ان مجموع يصدق فيه عدم تحقق جناس غير متناهية
اذ لكل عبارة عن مجموع الاجزاء وجوده هو وجودها مجتمعة فوجودها لكل ليس وجودا واحدا حقيقيا بل وجوده عبادة
عن وجودات الاجزاء مجتمعة سواء كان بين الاجزاء فاقعة ام لا وما قال ان المجموع ليس عين جميع الاسبان فاقعة
فلا يخفى ما فيه لان الاسبان اذا اخذت منفردة فكل من اجزائها وجودا على حدة واذا اخذت مجتمعة فوجودها عين
وجود المجموع فالمجموع عين جميع الاجزاء والمنع مكابرة وكل واحد من الاسبان وان لم يكن علمه للكل بدلا
الا انه جزء بشرط الانفرد لا بشرط الاجتماع اذ انما بشرط الاجتماع عين المجموع فتأمل ولا يتجمل

قال الشارح وهذا المجموع يتوقف عليه الخ اعلم ان الحق الدواني روح قد بين خبرية المجموع انما هو مجموع الزاوية
 الاول ان العدد انما يتوقف على تقدير عدم شتمه على الجزاء الصوري فدخل الوحدة بعينه وفعل لا
 وقد عرفت ما فيه فاما الثاني ان العدد وان لم يكن جزءا للعدد لكن معروض العدد جزء من معروض العدد فانما علم
 بدهية ان زيد او عمر ا جزء زيد وعمر وخاله فان زيد او عمر اى معروض الحياة الاجتماعية مخاير لزيد وعمر وخاله
 اى معروض الحياة الاجتماعية وليس المعروض الاول خارجا عن المعروض الثاني ولا عينا لا فيكون جزءا من علم
 ان المتعدد الاقل خبر من المتعدد الاكثر واذ قد ثبت الترتيب بين المجموعات ثبت التناهي بين هذه المجموعات
 بالتطبيق بين السلسلة المبتدأة من المجموع الاكثر والمبتدأة من المجموع الاقل منه بواحد ولما ثبت التناهي بين
 هذه المجموعات لزوم التناهي بين احاد السلسلة اذ عدم تناهي الاحاد يستلزم عدم تناهي المجموعات فتفارق اللازم يستلزم
 تفارق الملزوم وعرض عليه شتاؤا ساقطة الدهر مع بان الدليل الثاني في خبرية العدد واما خبرية المجموع للمجموع
 فان المجموع الماخوذ من عشر موجودا موجودا فاما ما كانت من جميع المجموعات فيلزم لتعدد وجود الشيء عما هو في له او في
 بعض منها فيلزم الترتيب مع مجموع الملهم الا ان يقال ان الدليل غير تام عند المحقق الدواني وقوله فانما تعلم بدهية الخ فغير
 ولا يتبين ان خبرية كل واحد احاد لا يلزم خبرية المجموع وقوله فان مجموع زيد وعمر وخاله فلا يخفى سخافة فان عدم خروج
 هذا المجموع عن المجموع الثاني غير ظاهر بل هو خارج كما هو الظاهر بل الظاهر ان العدد والمعدود مستحيلان بالذات متغايران
 بالاعتبار فان العشرة محمول بالمواطاة على الاناس ليست الوحدة محمولة بالمواطاة على تلك الاناس فهم باعتبار وجودهم
 اناس باعتبار انهم عرض لهم عشرة عدد ومفهوم ترك العدد مستلزم لعدم ترك المعدود وفيه واضح ان جريان
 البرهان غير موقوف على اثبات خبرية اذ الترتيب مطلقا كاف في جريان البرهان لا ريب ان المجموعات لا يلزم ملزوماتها
 كما بينه الشارح فيجوز البرهان قال الشارح في الحاشية وذلك لان المجموع الخ الظاهر ان يقال المجموع المركب لا يكون
 متغايرا للاتحاد الا بعد عرض الوحدة لها فالمجموع عبارة عن الاجزاء من حيث كونها معروضة للحياة فيجوز ان لا يكون
 المجموع الناقص جزءا من المجموع الزائد وان كان احاده اجزاء قال الشارح في الحاشية لما تقر في موضعه الخ اعلم
 انه وان شتمه بلين شتاين ان خبرية الكلية من الاعراض الاولى للكلم كنه غلط فاشترط بالاول اعلان العدد او اشترعى
 والامر الاشرعى لا وجود له مع قطع النظر عن اعتبار الدهر لحاظه لا بوجود المنشأ فلا يكون مناطا لتعدد احتوائه بل
 الحقائق متعددة بنفسها واذ تعدت الحقائق بنفسها يتنزع العقل من كل حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها
 مجموع مركب يسمى عددا ولو سلم كون الكلية وبخبرية من الاعراض الاولى للكلم فانما يسلم في الحكم المتصل دون المنفصل
 واما ثانيا فلان العدد وعرض فلان يتاخر عن وجود المعروض فلو كان عرض العدد منشأ لكثرة الحقائق وتعدد
 لزوم ان يكون الحقائق كلها في مرتبة ذاتها متحدة فيلزم كون المقولات حقيقة واحدة في حدود ذاتها بايا افا بعض

قوله في الحاشية وتعتبرها الهمية الخ فلا وجه للجزئية ههنا نعم لو كان حقيقة محض للوحدات لكان لها وجه ظاهر
قوله تحقق مجموعها أي مجموع أحوالها خمسة يعني الأحاد ورجعها من حيثها معروضة للهمية الوحدةية وصاحبة لآخر غيرها أو غير ذلك
الهمية لها عرض آخر فليس نفس الأمر الأكثر وحدانية ثم أن ضرب التجميع نفع عنها هذه الهمية والأفلا يمكن أن يكون
الكثرة المحض ضرورة استلزام تعدد المعروض وتعدد العارض كذا في بعض تعليقاته فانهم

قوله كان لها وجه ظاهر أي الخ أو قد سبق أن العدم ليس له عدد على تقدير كونه عبارة عن محض الوحدات أي على قول
عبارة عن قول كل وحدة وحدة ولا يلزم منه دخول الوحدات الكثيرة وقد عرفت ما فيه فتذكر قال في شرحه
عدم العلم المعين الخ اعلم أن المجموع عموما أن وجود كل واحد واحد من العلل المتناقضة ليس علته تامة لوجود العلل عدم
أحد أي ما كان علته تامة لعدم عدمه وعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط كل واحد منها علته تامة لعدم
المعلول ولما ورد عليه لم يلزم على هذا التقدير عند عدم العلل معا تواردها لعل المتعقلة على معلول واحد شخصي كما
أشار إليه الشارح في الحاشية بقوله والألزام أه أجابوا عنه بأنه أن المبرهن أنما دل على أن الواحد بالخاص لا يمكن
أن يكون له علل تامة مجتمعة أو ممكنة الاجتماع وإنما العلل التامة التي يتجمل اجتماعها فلا بد أن على استحالتها فكل واحد من
أعداد الأجزاء مثلا علته تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الأعداد فإذا عدم جزء من المركب في زمان لم يعدم ذلك
والأجزاء جزء آخر منه كان كعدمه مع هذا الشرط علته تامة لعدم المركب فلا بد عدم جزء آخر منه معاني زمان لم يكن شيء من
هذين العدمين علته تامة لعدم المركب بشرط بل مجموعها علته تامة بشرط تقدمه ما على عدم الأجزاء الآخر فلهذا
تامة قد عتبر فيها شروط تنافية فلا يمكن اجتماعها فظهر أنه إذا عدم المركب في زمان لم يعدم جزء آخر منه لم يكن أن يعدم جزء آخر بعده هذا
جاء في أعدام سائر العلل المتناقضة لعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فإن كل واحد منها لا يقر علته تامة لعدم المعلول
بشرط المذكور لا يخفى سخا فلهذا الجواب الأول والأفلا يمكن أن المركب لا يتحقق على تقدير انتفاء كل واحد من تلك الخصوصيات
فلم يتوقف على شيء منها بخصوصها فلم يكن شيء منها علته لأن العلة ما يتوقف عليه الشيء بشرط سبقه بطل استقلال كل واحد منها
كما لا يخفى وأما ما نينا فلأنه إذا عدم جزء آخر من المركب في زمان أحد فاما أن يعدم المركب بعد ذلك بعد عدم أحد الأجزاء
بدايته وعلى الثاني فاما أن يكون ذلك العدم مستندا لكل من غير أن فيلزم تواردها لعلتين المستقلين على معلول شخصي أو على
أحد فقط فإمعان في ترجيح بلا مرجع يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة أو اليها معا فلم يكن كل منها علته تامة ولا بد
كون عدم الجزء علته تامة من الأشرطة وأما ما نسا فلأنه إذا كان عدم كل جزء علته تامة لعدم المركب في صورة عدم جزء من المركب
بأن عدم المركب سيجوز لعدم كل واحد من الأجزاء ما باله الطبع السليم أو عدم كل جزء مستقل في عدم المركب فلا حاجة
شيء أو صلا وكون عدم كل جزء مستقلا في حاله المذكور غير معقول صلا وبأنه بان عدم شيء معين ليس تخصيصا فإن قلت لم يكن
مشخصا وكان مستندا إلى عدم إحدى العلل غير العدم لم يستند عدمه إلى شيء آخر بل ان يتصف شخص من العدم أو أن في جزء آخر

قوله ليست عدم العلة المعينة الخ وعدم الاقل اي الجزو عدم العلة المعينة فان عدم الشرط يصدق عليه عدم العلة ولا
عليه عدم الاقل فكيف ثبت الترتيب بالعلوية قوله فثبت المعينة الظاهر ان انفا للتعليل لا بد ان يثبت مع الكل
بشهادة الوجود ان ينقطع البحث قوله ولو ازمه كانه اذا فرض عدم العلة التامة لزم عدم المعلوم
قلت للملازمة منتهى اذ كل شيء لا يتلزم جزا لتتابع افراده وفيه نظر لانه ان كان المراد انه لا يجوز تعدد الاخر
هنا بطريق التتابع فلا يلزم ان عدم المركب ان يزم ان جاز تعدد بطريق التتابع فبطر اوجه يلزم جزا لعدم الكل في ان
العدم لا افراد بعد متعده وهو ليس بالمتحد واما تفريق العدم على ان كان المراد ان العدم لا يجوز مطاوعا لا اجتماعا
فلا يتعاقبا فليان ان الكل اذا عدم بعد جزء فلا يمنع بالعدم احدى بعد جزء آخر فتقدم الجزء الآخر على الجزء الاول ممكن
ببراهنه وايضا عدم الكل بعد جزء الآخر لو كان مستغنا ذاتيا لا يتصور له سبب عدم ذلك الجزء واذا كان كذلك يكون تواردها
الزعم ان كان كالفرد في عدمه ممكنا ذاتيا قبل طرأ العدم على الفرد الآخر وصار مستغنا ذاتيا بعد لزم انقلاب ما يتحقق بالمكان
الذاتي ويحقق عدم الثاني الذي هو علة تامة لهذا الفرد والعدم لزم تحققه بالضرورة سواء كان مجتمع مع الفرد الاول او مجامعة
قوله فان عدم الشرط الخ يعني ان عدم الشرط وكذا عدم الفاعل وعدم الغاية وغيره من اقسام علل التام يصدق
على كل منها عدم العلة ولا يصدق على شيء منها انه عدم الاقل لعدم الاقل عدم العلة المعينة وعدم العلة المعينة لعلته
العدم المعلوم عدم الاقل عدم الاكثر فكيف ثبت الترتيب بين الاقل والاكثر بالعلوية والمعلوية وانما اردو عدم الشرط
بخصوصه مثلا قال الشارح بل عدمه ما اثم هذا ما اختاره المحقق الذي في حديث قال في الحاشية القديمة ان عدم المعلوم
عدم احد علله وهو واحد لا تعدد فيه بحسب نفسه ان تعدد افراده لكنها ليست عللا بخصوصها بل العلة في التام لا يشترط تعدد علل
مما مر بان حاسبه من ان العلة التامة لعدم المركب عدم احد اجزائه باطل قطعنا لان عدم احد الاجزاء امر عام مشترك يتحقق
بتحقق كل فرد من افراده غير يقع بارتفاع كل منها فلو كانت العلة التامة لعدم المركب بعدم احد اجزائه لزم ان يتكرر
عدم المركب بتكرره تحققا وارتفاعا لوجب تكرر المعلوم بتكرر علته التامة فاذا عدم جزء من المركب يتحقق عدم احد الاجزاء
في ضمنه فيتحقق المعلوم بعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر تحققت عدم احد الاجزاء في ضمنه ايضا فلو كان علة لعدم المركب
يلزم ان يتحقق عدم المركب به اخرى هي ان ارتفاع عدم احد اجزائه او اخرى لزم ارتفاع عدم المركب اخرى
وبذلك جزء مرة ثانية هي ان اجاب عن الحق في الجدية بان العلة التامة لعدم المركب ان كان عدم جزء من اجزائه فذلك امر واحد
لا تعدد فيه بل محفوظ في انتفاء كل جزء ولقد روي احد المصنفات الاجازة في ليست عللا صلا بل العلة بالعدم القديمة
المشتركة من غير دخل للخصوصيات فيها فاذا عدم جزء من المركب يتحقق العلة لعدم المركب ثم اذا عدم جزء آخر لم يتعد العلة
بنسبها لانه العلة هو العام المحفوظ في الصورتين فلا يلزم تكرر عدم المركب اصلا اذ التعدد وقع فيما لا يدخل فيه العلة اصلا
وهذا كما ان علة اليهودي هو الجميع الذي يشمل على صفة ما فاذا تحقق صفة معينة كان صفة لهائية متحقق في كل مجموع تحقق

ثم اذا زال تلك الصورة وحدث صفة اخرى كالوآية مثلا لا يلزم من وال الصورة الاولى انها الهوى والى حد
 الصورة الثانية تحقق الهوى مرة اخرى لان علتهما الطبيعية المحفوظة في الصوتين هي باقية من غير تغيير وتبدل في الغاية والنتيجة للبعد
 فيما هو خارج عن العلة وانه ذل عا ذكرنا من ان احوالها لا تعد وفيه تشبها وان تعد افرادها لكنها ليست عللا لخصوها
 بل العلة هي القدر المشترك فانه لو لاحظ ذلك لم يعرض له تشبها ولو سلمنا ان العلة الثانية تنكر في هذه الصورة فلا يلزم
 من كونهم تكرر لعدم المركب تنكره تحققا وارتقا عا وذلك لان تأثير العلة في التصا والتأثيرية بوصف متوقف على إمكان ذلك
 والتصا في هذا الامكان متغير في سبب العلول كما هو المشهور وليس كثر العلة الثانية ولا شك ان تصا وعدم البعد مرة اخرى
 غير ممكن كذا تصا في الوجود بعد عدم فلا يلزم التكرار الذي دعاه وتعرض عليه ايضا فاصل اخوان رضى عا شى الحوشى القاتية
 بان اجزا الفى ذكره او لا نظور فيه ولا شك ان طبيعة ما اذا كانت علته ناتمة لشيء فيجب ان تحقق ذلك الشيء كلما تحققت
 تلك الطبيعة واذ ذكره من مثال الهوى وصورته فليس بابقا للمثل لم اذ الصورة اختلفت وتبني بمرها صورة اخرى فظنة
 للهوى وانما كان مطابقا اذا كانت الصورة باقية وحدث صورة اخرى هو ظاهر ما ذكر في اجزا الثاني ايضا لا يتم في صورة الهوى
 او حال تشبها في صورة الوجود ان مركبا اذا عدم اجزائه فلا شك ان شيئا متى عدم احوالها والى التي هو العلة
 القاتية لعدم المركب على اربعة فيجب ان يرتفع عدم المركب ضرورة ارتفاع شى بارتفاع علته القاتية وارتفاع عدمها
 بالوجود فيجب ان يوجب ذلك خلف لا يصح حرج ان يقال ان وجود المركب ليس بممكن في الامكان شرط التاثير واقول ان ذلك
 علة عدم المركب عدم اجزائه فلما تحقق تفاء عدم جميع اجزائه لا يلزم وجود المركب صلا اذ عدم اجزائه لا يثبت بوجوده ضرورة عدم
 وهذا ظاهر جدا قال الشارح فشيء بعينه اه هذا الكلام في غاية التحقيق وقصيدة ان علة الواحد شخص لا بد ان تكون
 شخصا اى لا تكون طبيعة كلية لان الطبيعة الكلية امر متوهم فلو كانت العلة هي القدر المشترك والعلول واحدا
 يلزم صدور حاصل من غير الحاصل وهو ما يابى عنه الطبع السليم اذ العقل يتقبض من ان يكون الفاعل مصدرا لامر
 يكون تحصيله اقوى من تحصيله حتى يكون الصا والرجح في الحاصل من المصدر هو حقيقة وبالذات شخص احدهما الاول
 جل فكره والعمل الاخر التي انظر كون العلة حقيقة هي القدر المشترك منها ليست سببا علة بل هي متممات العلية ولا يعادني
 ان يستند الواحد للشخص الى جاعل شخصي يستتم عليه بواحد بالعموم فيحفظ وحدته العامة بتوارد خصوصياته كما قال الشيخ في
 التبريات اشفا بعد تحقق ان الصورة من حيث هي شريكة لعلة الهوى لا يخرج منها صورة معينة لها بل ان يقول ان مجموع
 تلك العلة والصورة ليس احدا بعد بل واحد بمعنى عام والواحد المعنى العام المستحفظ وحده عموم بواحد بالعدد وهذا كاف
 واحدة بالعدد فيقول انما لا يمنع ان يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحده عموم بواحد بالعدد وهذا كاف
 الواحد بالعدد مستحفظ بالواحد بالعدد هو المفارق فيكون ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم بحاجتها الا باحد امور ثلاثة
 ايها كانت هذا الكلام قد صرح المحقق الطوسي في شرح اشارات بان الكل متفقون على صدور اجزائها من تقدير وتعا

نقت

يكون الا يتصور الا بالعدم اجمالا لا بالعدم في النوع او بالعدم في النوع كونه متعلقا بما يتوقف
 عليه العلول في قوامه ما يتوقف عليه عدم المعلول فعدم الشرط الذي يتوقف عليه المعلول لا في قوامه لا يكون منسب
 بالطريق الاول قوله بل هو بخلاف غير لازم جواز عدم العلة التامة مع وجود شرط قوله بمعنى احادها اربادها لا واحدة
 الكثرة المختصة وبالمركب مرتبة الكثرة المتبقية فيها الرياسة عروضها او قولها لانها جملة الخ يعني بعد تبيين مقتضى العلة
 التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة بحيث لا يشترط فيها شيء فنقول يصح قولنا لو كانت العلة التامة
 بمعنى المركب منها من جملة ما يتوقف عليه من العلل الناقصة وبعضها كانت منها كانت العلة التامة جزئيا لنفسها بالضرورة لكنها
 من جملة ما يتوقف عليها لانها بمعنى غير الكثرة العلل الناقصة لم يتوقف عليها العلول بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 كونها على معنى ما يتوقف عليه الشيء ما يتوقف عليه العلول فصار علة ناقصة لانها بعض ما يتوقف عليه سواء نظر
 وجود المعلول بعد الى اواخره ولا والالزام ان العلل الناقصة او علة ناقصة او تكون منحصرة فيها من غير نفسها ولا
 ان يعارض بالقلب بان العلة التامة بمعنى مجموع العلل الناقصة وكثيرها لو كانت هي ايضا من جملة ما يتوقف عليه لانها
 جزئيا لنفسها لكنها من جملة ما يتوقف عليها لانها بمعنى غير الكثرة العلل الناقصة لم يتوقف عليها العلول بتوقفات كثيرة وقد فرض في
 الى اواخره وذكره والجواب ان الكثرة انما يتوقف عليها العلول بتوقفات كثيرة فتوقفها على كل جزء منها فلا يكون بعض ما يتوقف عليه بخلاف
 وانما يجعلون لعل الاخرى شرط وروابط وبالحكمة البارى تعالى مع تلك الشرط والروابط الواحدة بالعلوم علمية
 لكل موجود فالعلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء من غير توقف مع ذلك الشرط المشترك لا بالعدم في النوع او بالعدم في النوع كونه متعلقا بما يتوقف
 مستحيل شرطه اذا عرفت هذا فان علم ان وجود المعلول لا يكون لا يتحقق علمه التامة وهذا ظاهر جده لان المعلول موجود جزئيا
 في تقريره ووجوده الى الفاضلة الى علل فوجوده لا يكون الا بهذه الافاضة وعدمه لا يكون الا بعدم علمه الوجود او
 ما دام علمه الوجود موجودا فلا يمكن ان يكون علما فاعلم عدمه ليس عدم علمه الوجود وانما كان وجوده وجودا لعله يكون علمه
 بعدم العلة قطعاً وعلم الوجود لم يستل وجود العلة التامة فعلم عدمه لا يكون الا بعدم العلة التامة والحاصل انه لا يمكن ان يكون
 لا يوجد الا ان جملة الشرط والتعقيب الموانع وبالحكمة اذا تحقق علمه التامة كانت ارتفاع المعلول لا يكون الا بارتفاع علمه التامة
 سواء تحقق ذلك الارتفاع بارتفاع الشرط او بارتفاع غيره سواء وانما علم في الحاشية تقليد الفاضل ميرزا جان بن عدم الاحتياج
 التامير بل كفي فيه سلب التامير فيكشف ان شاء الله انه غسطة ظاهرة البطلمان فالتحقن هذا التحقيق فانه حقيقة
 قوله ولا يتصور ان قيل ان السريته لا مركب من الخشبات الهيأة الواجبة عارضة له خارجة عنه ولا شك ان السريته
 يستخدم بعدها هذه الهيأة مع تحقق جميع اجزائه وفيه ان اجزاء السريته الخشبات من حيث انها مشتملة للهيأة الواجبة
 قوله بمعنى نفسها اه قال البعض قد بينت اتمامه جملة ما يتوقف عليه العلول توقفاً تاماً ولا يلزم من كون المجموع فيها ان يتوقف
 ثم قال الاول في استدلال ان يقال لو كان المجموع لا جزاءه لكان مشتملاً للهيأة فكلما كان متعلقاً بالعلول فكلما كان متعلقاً بالعلول فكلما كان متعلقاً بالعلول

قوله وانما الى ان العلة الثانية هي مجموع العلة الاولى فثبت على هذا وكثيرتها والحكم الواحد لا يصلح ان يتعلق بشيئين كثيرة حتى يشك
كثيرة قوله فنفهم العلة الثانية لما مر ان الحكم الواحد لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيثها الكثيرة فعدوها راجعة الى عدم وجود
واحد لان وجودها راجع الى وجود كل واحد على هذا لا يرد انه اذا فرض عدم واحد من الكثيرة المعينة لا بد ان يصح قولنا ان الكثيرة
معدوم والا لزم اجتماع التخصيص لوجود كل واحدة موجودة او قصاره وجودها فرض معدوم او ارتفاع التخصيص لو لم يصح ايضا لكونها
متناقضين لان قولنا الكثيرة موجودة قضية محجلة راجعة الى قضايا مفصلة متعددة اي ان الموجود هذا موجود وكذا قولنا الكثيرة
معدوم اي هذا معدوم فالتناقض الموجبة التي هي موضوعها ذلك الواحد كونه وتخصيصها صادقة وقضايا الباقية المتكسرات
المركب فانه امر واحد وعده راجع الى عدم احد جزائه هذا ما عرفت في حل الختام قد عرفت فيه كثير من الامور علام قوله في الشك او لا يشك
يرى عليه انه قد سبق منه ايضا ان عدم المعلول معلول لعدم عليه فالليس معنى التاثير انما على هذا التسم الا ان يقال ان المراد بالتاثير تاتيه
العلة المعينة كما حقق انفا وقوله بل يكفي ان كناية عن عدم علة ما قوله لان علة واحدة متعينة هي قوت الانزعاج كذا المراد في قوله
بعيد هذا المنشأ انزعاجها ككنايه كقوله ومعنى استلزام الخ وقوع لما عسى ان يتوهم انه لو كان تلك العدايات امور لا تترتب
فالا استلزام عين عدم الاقل في عدم الكثيرة انما يتصور اذا كان بين انزعاجها ايضا استلزام لعدم تحققها بدون انزعاجها
انما قد تصور عدم الثلثة مع الغفلة عن عدم الاربعة

الانطلاق
لانه مجموع جميع العلل يحتاج الى سبابة اخرى وبهذا الى غير النهاية فلا يخسر اجزاء العلة الثانية وثبت تقطع ان العلة الثانية قد
ويراد بها مجموع العلل انما قضية قد تطلق فيراد بها الجبال الذي تم شرط تاتيه من الشرط وارتفاع المانع ونحوها في العلة الثانية المعنى الاول
ليس ما افاده المعلول مما لا فائدة انما هي قوتها الذي هو لها فعل اما العلة الثانية المعنى الثاني فهي احد له يكون الشرط والارتفاع
وجه العموم للخروج الجبال التام الذي منه الافادة عن الوحدة العينية كما عرفت مراد بعض الافاضل من العلة الثانية المعنى الثاني
قوله فعدوها راجعة الى هذا عجيب في ارتفاع الكثيرة المخصوصة كما يكون بارتفاع جميع وحداتها كك
يكون بارتفاع واحد من وحداتها الاخر وهذا ظاهر غاية الظهور لكن من لم يحجب الله له نور افهامه من نور
قوله لان قولنا الخ فيه ان رجع قولنا الكثيرة موجودة الى قضايا مفصلة متعددة لا يكفي بالدفع لان الكثيرة التي كانت
قبل فرض عدم واحد منها مسلبة قطعاً بعد الفرض ان كانت ثابتة في ضمن الكثيرة الاخرى فبطل القول بان العلة الثانية
لا تقدم الابداعات جميع العلل انما قضية وما قال بعض المحققين قد سرح ان عدم العلة الثانية ليس عدا واحداً يتعلق بها لان عدم
رفع الوجود واذا كان وجودها وجودات متعددة فعدمها اعدام متعددة فعدم العلة الثانية ان كان علة فو بانها اعدام
جملة فيلزم ان لا يقدم المعلول لا بعدم جميع العلل الموقوف عليها واما عدم جزء لا بعينه وهو المطلوب لكن الشارح
ترك الشك الثاني لانه هو المطلوب الغير المراد للخصم ففقيه نظر من جبر الال ان يبلغ على هذا التمهيد الذي هو مبدء الشارح
اولا كما لا يخفى والثاني ان الخصم ان يقول ان عدم العلة وان تحقق غير تحقق عدم علة بالكن علة عدم المعلول

قوله فلا يكون تلك ثم حتى يتبين بطلانها باجراء البرهان المنتهية لا بطلان التسلسل قوله فان قلت المقصود من حاشية
 ان المقصود من اثبات التناهي في تلك العداوات اجراء برهان التطبيق مثلا فيها لتبين بطلانها بان يقال لو كانت سلسلة
 تلك العداوات موجزة فمرتبة غير متناهية فرضنا لها مبدأ وهو في المرتبة الاولى وبعدها في المرتبة الثانية وبعدها في
 الثالثة وهكذا الى غير النهاية ثم فرضنا سلسلة اخرى في نفس تلك السلسلة من غير ان يكون لها مبدأ والكبرى اعني
 مبدأ الصغرى اعني ب ك كما ان ا و ثاينية الكبرى اعني ب ثاينية الصغرى اعني ج ا الى ما لا يتناهى

ليست الا عدم الغلة اتمته حيث هو عددا وان جدد بعد عدم جزا لبعينه لا عدم علمه كما اذا فاصد وتنازعتا وتفرقت
 قال الشارح في الحاشية ان مقتضى قوله قد اقتضى بالفضل ميزاجان فانه قال في حاشية الحاشية القديمة ان فاعلية عدم موجع
 نفسي فاعلية الوجود فاعلية من اعليه وما يشترط في ذلك لا يشترط في الما قبل ان عدم المعلول ممكن قطعا فوسد وليس من شأنه ان يكون
 وما قال ان المبدأ الثاني اثر في السلسلة المعينة فلا يخفى ما فيه للمعلول في وجوه يحتاج الى تأنيدها لانه قطعاً كما عرفت فليكون الما بعد
 اعليه كما عدم اعليه اتمته وان تحقق بعدم علمه الا ان كان قد عرفت ان علته ليس لعدم المعلول بل علمه ليس لان عدم العلم انما
 فلا معنى لكون عدم المعلول غير محتاج الى اثر العلم المعينة فافهم قال الشارح لقائل ان يقول ان هذا الايراد اذ انما هو في حاشية
 اثبات الترتيب بل ان عدم اجراء برهان التطبيق فيها كما افهمه الشارح واما لو كان ضمنه ان لو كان العلم انزاله فيجب تحقيق امله
 غير متناهية بحسب قوسا من الادر كات الفيز المتناهية وتلك الامور مرتبة بوجوه واما وجودها الاكثر من وجودها الاقل
 هذا الاقل ما زوم لا اقل الاخر وكذلك هو في الجواب كما علمت من الاقل ان عدم العلم الاقل لازم لعدم العلم الاقل الاخر وكذلك هو في بطلان
 الامور الغير المتناهية المرتبة في الحكمة فلا يرد هذا الايراد ولا ما اورد بعض المحققين من مجمل انه اذا بطل عدم العلم الى عدم متناهية
 فقد لازم ان يوجد ما سوى هذه الاعلام عدم لها هي غير متناهية لان الباقي بين غير المتناهية بعدا على السلسلة المتناهية منها غير متناهية بل العلم
 ان يوجد كل صفات غير متناهية والا فلا يكون صفات تلك الصفات موجزة وهي غير متناهية فترد ان عدم تلك الصفات المتناهية
 في بطلان التطبيق فيثبت تباين علمها فيلزم وجود ما سبقت هذه الاعلام عدم لها فيلزم وجود الصفات الغير المتناهية
 قوله وهو ان في المرتبة الاخ لا ريب ان احاد تلك السلسلة بحكم الترتيب المفروض يكون على هذا النسق اي يكون كل
 واحد واحد منها مختصة بمرتبة معينة لا تتجاوزها ضرورة ان مبدأ هذه السلسلة لا يكون في المرتبة الثانية امي ترتيب وذلك ان
 لا تكون في مرتبة المبدأ ولا في المرتبة الثالثة وهكذا يكون كل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا الى نهاية في جانب عدم التناهي
 وذلك بحكم الترتيب لا تساق في الاحاد فان الترتيب عبارة عن اختصاص كل واحد بمرتبة معينة من رتب تلك السلسلة
 قوله مبدأ اي ان يكون مبدأ هذه السلسلة الصغرى من السلسلة الكبرى ب ثم يكون كل واحد منها مشتقة في الاحاد في جانب
 عدم التناهي فلهذه السلسلة الاخرى اقترانها وكل واحد منها مختصة بمرتبة خاصة لا تتجاوزها مثل ما في الكبرى
 قوله كذا انما ثاينية الكبرى اه وذلك بحكم نظام احاد السلسلتين متواليات الى اجانب الاخر بالغت بالبحث

فان كان بازاء كل مرتبة معينة من الكبرى مرتبة من الصغرى لزوم مساواة لما تقتضيه الزائدة والا فيكون في الكبرى مرتبة
ليس في الصغرى بازاءها مثلها وذلك في جانب عدم النهاية لا تنوار المبدأ أو نظام الاوساط لما فيكون الصغرى منقطعا
ومتناهيها وكذا الكبرى المذكور بازاءه عليها بوحدة ولا شك ان كونها امورا متراعية لا يمنع ذلك

قوله فان كان بازاء كل مرتبة اخ للرد بالموازاة التقاضي والتماثل بين آحاد سلسلة الكبرى والصغرى الواقعة في النظام
المتسق من الجملتين في ذلك بان يطبق احدي الجملتين على الاخرى بان يكون الاول من احدي الجملتين مطبقا على الاول من
والثانية من تلك الجملة على الثاني من الثانية وهكذا وهذا يقتضي كون الآحاد من الجملتين في اوضع ومادة فان فرض التطبيق
لا يتوقف الا على الوجود والترتيب لا على كونها اذ ا وضع ومادة فهذا البرهان كما يجري في الماديات ككثرت جري في الجبريات كالتفاضل
فانما في ما توهم ان ليس له التطبيق الا ما يتبادر منه وعدم في العلوم التعليمية استعماله فيه من ايقاع لمحاذاة في الخلال او التوهم
بين تجانيس من الكميات بالذات وبالعرض بحيث اذا اخذ من احدها بعض معين تجسلى او ليسى واقع استدلالا لا
كان محذورا من احدها بعض معين ياتى له ان يخرج من انا يظهر الخلف هنا بل من قطع الجملتين التناقض والزيادة او انما في التطبيق
بينها في ان يكون متناه وخالفا في الفصل حكم حكما كما يمكن التطبيق في زمان متناه بين كل متجانسين شخصين من المتبادر
والاعداد والملازمة المستتمة للجملة في الخارج من حيث هناك ان كانا غير متناهيين تطبيق الجملتين على الجملتين تطبيق الجملتين على الجملتين
فالبرهان متوقف على استحالة وجودها يكون والمفهوم غير المتناهي المتبادر والاعداد المذكورة في البرهان متوقف على استحالة التناهي في الا
المجردة عن اللابذ ولو جهتها ووجهها لا ينفذ في ان دور الاستحالة لا يتوقف على كون تلك الآحاد من الوضعية اذ متناهية
بل الجملتين لا يتوقف على كونها ضميمين بل الترتيب يوجب التطبيق بين الجملتين في الواقع قطعاً بطبقين الجملتين على الجملتين
قوله وذلك في جانب الخلق قال صاحب التبعات اما السبل التطبيق في فلاتة بعبارة ولا نقول على برهانية بل ان فيه
تدليسا مخالفا فالاستناهيات في جهة واحدة ربما يتطرق اليها المفاد من جهة الاخرى التي هي جهة استناهي لا من جهة
التي هي جهة الاستناهي وليس صحيح تحريك الاستناهي بالكلية جهة الاستناهي واخرها بكيهية عرب جهة وجهة ومرتبة من
الدرجات التي لا حاد بالاسر في تلك الجهة فاذا انطبق طرف احدي السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين بالزيادة والاختلاف
الى جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا وجها فوضعا غلت الزيادة من جهة الطرف ودرجة الى حيز الوسط
مرتبة ولا يزال تنقل في طرفي الاوساط ولا يكاد يقتضي الى حد معين ودرجة معينها ابدأ ولا يبلغ أقصى الحدود وآخر الدرجات
هذا كلامه وفتعلم انه لو تم ما ذكره فانما يتم في المتعاقبات غير المتراتبات اما في المتراتبات فلا شيء ما ذكره صلا اذ لم
العقل الاجمالي تطبيق الاول على الاول الثاني على الثاني وهكذا الى في سائر المراتب لاجابة الى ايقاع الحركة لمحاذاة
اصلا بل حكم الفصل بان كل مرتبة من مراتب النظام في احدي الجملتين مرتبة مثل تلك المرتبة واقعة في الاخرى فيغير
جميع المراتب على اجمال هذا يعني في انفعال الزيادة من الطرف الوسط الى الطرف الاخرى في طرف الاستناهي فافهم

كيف وقد قالوا ان التطبيق كما يجري في الجسم المتصل الغير المتناهي القدر المتناهي في السلسلة الكبرى والحق
 بلا فرض قطعات متساوية كذا تجري في اجزاء المقدارية بفرضها مع انها وحيث غير موجودة بالفعل لان الزم ان يكون
 الجسم المتصل المتناهي المقدار القابل للانقسامات اللانتهية الذي هو بعض من الجسم الغير المتناهي المقدار كاجزاء
 الغير المتناهي بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزائه لكل فعلية جميع اجزائه وهو باطل لكونه مفضيا الى عدم تناهي
 المقدار قوله لان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها تقسيم الجسم كالنصف والثالث والرابع وكذا الاخرى بها يتقوم وتختصل
 حقيقة الكلية كالسوى والصفة جنسية كانت ونوعية فان الاولى في الجسم المتصل المتناهي غير متناهية بالقوة عند الحكماء
 وبالفعل عند النظام ومتناهية بالقوة عند محمد بن عبد الكريم الشهرستاني وبالفعل عند المتكلمين

قوله كيف وقد قالوا اه اقول انتساب هذا القول اليهم افتراء بلا اعتبار اولم يقل من احد ولا مجال لهم المتقوية به اذ
 لو جرى برهان التطبيق في الاجزاء المقدارية للجسم المتصل الغير المتناهي المقدار فلا مانع من جريانه في الاجزاء المعتبرة
 للجسم المتصل المتناهي المقدار ايضا لان اجسامه الغير متناهية بحسب الوهم والفرض قطع فيحصل
 منهيب الحكماء القائلين يكون الجسم متصلا في نفسه وقابلا للانقسامات الغير متناهية بحسب الوهم والفرض قطعا
 قوله كالنصف الخ اقول انت تعلم ان النصف والثالث والرابع وغير اجزاء تحليلية الجسم غير موجودة فيه بالفعل بل هي
 الموجودة منه لو واحد من غير ان يكون فيه تكثر وتعدد ثم لعقل مجموع الوهم يتخرج هذه الاجزاء بفرض شيء ودون شيء
 كما سيصح بشارح في الحاشية التي فلا معنى لحصول تقسيم هذه الاجزاء لوجودها الابل بعد التحليل والانتزاع فيحصل
 بها تقسيم لاصدار تلك الاجزاء اجزاء تركيبية موجودة بالفعل فيحصل الاتصال ويلزم المناسد النظامية كما لا يخفى
 قوله فان الاولى في التخصيص لتمام ان الجسم المفرد قابل للتجزئة الانقسام الى الاجزاء المقدارية فلا يخلو اما ان يكون اجزائه
 فيه سالبة بالقوة وبالفعل وعلى التقديرين بان تكون متناهية او غير متناهية فهذه اربعة منهيبات وان جميع الاجزاء
 في الجسم غير متناهية وموجودة فيه بالقوة وبالفعل وبهذا منهيب الحكماء فاجسم المفرد عندهم متصل كما هو عند من ليس فيه جزر بالفعل
 لكنه قابل للتقسيم الى غير النهاية لا بمعنى ان تلك الاقسام يمكن ان تتخرج من القوة الى الفعل بل بمعنى ان الجسم من ان يتقسم
 الى اجزاء لا ينتهي انقسامها الى اجزاء لا يمكن فرض انقسامها فلا ينتهي تنقسم الى حد لا يمكن بعده الثاني ان جميع الاجزاء
 في الجسم متناهية موجودة فيه بالقوة وعلى هذا يكون الجسم متصلا ليس فيه جزر بالفعل لكنه قابل للتقسيم الى اجزاء لا تتجزأ
 وهذا منهيب محمد بن زكريا الطليبي البرزنجي ومحمد بن عبد الكريم الشهرستاني صاحب كتاب الملل والنحل في اثبات
 ان جميع الاجزاء الممكنة في الجسم غير متناهية موجودة بالفعل وبهذا منهيب النظام من المعتزلة الرابع ان جميع
 الممكنة في الجسم متناهية موجودة فيه بالفعل فاجسم مركب من اجزاء موجودة لا تتجزأ غير قابلة للتحول من استواء
 اعلمته وبهذا منهيب جمهور المتكلمين وبعض الاول من اليونانيين في كلام طوئيل ليس هذا منهيبا

واما الثانية فلا يتجاوز الارضية عن احد قوليه في الجسم المتصل الغير المتناهيته صفة للجسم المتصل تاويل الجسمية في قوله ما في بعض
بدله الغير المتناهي المقدار ولا يجوز ان يكون صفة للاجزاء لان التطبيق لا يجري في الاجزاء الغير المتناهيته للجسم المتصل المتناهي
المقدار لانها بالفعل واحدة متناهية والقول بجزيائه بعد خروجهما غير متناهيته من القوة الى عالم الفعلية في الازمنة الغير المتناهي
لا يسهل الجواب الا اني على من لم ادنى مسكته في المقام كلام ليس في ما هو موعود قوله قلت الاجزاء انما حاصله انه لا بد لجزيائه
من كون ما يجري فيه موجودة بالفعل غير متناهيته في نفس الامر ما بنفسها او منشأ انتزاعها حتى يظهر بطلانها في الاجزاء
المقدارية للجسم الغير المتناهي المقدار وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة منشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي المقدار
واما تلك عدم فليست موجودة غير متناهيته بالفعل بنفسها ولا منشأ انتزاعها فليجري فيه البرهان فافهم قوله في الحاشية
او موجودة لوجود واحد انما وجود الجسم كما يظهر بالتأمل فلا بد انما في اخره سديد فافهم قوله فيما ثبتت انها موجودة انما
ان الكل وجوده خارج عن حيزه فيصح انتزاع الاجزاء بضرب من التحليل فيكون الكل على هذه الحقيقة هو وجوده وهي الاجزاء
قوله واما الثانية لم يفهم اجزاء الرابع الذي يدخل في تقويم حقيقة الجسم الى الآن وما قيل ان المراد بصورة شخصية
فلا يخفى سخافته اذ الصورة الشخصية لا تصلح كونها مقومة بحقيقة الجسم بل هي من العوارض كما لا يخفى على من لم ادنى فهم
قوله لا يسهل الجواب ان حاصل الجواب ان الاجزاء المذكورة وان لم تكن موجودة بنفسها لكنها موجودة منشأ انتزاعها وجودا منشأ يكفي لبرهان
قوله او منشأ انتزاعها آه انت خبير بانها لا يمكن وجود المنشأ لجزئان البرهان لزوم جزيائه في اجزاء الجسم المتصل المتناهي
المقدار انظر كما لا يخفى واختر ان لا بد لجزئان البرهان من وجود الغير المتناهي بنفسه لا يمكن وجود المنشأ لجزئان البرهان
اذا لا وجود للانتزاعات لا منشأ انتزاعها في ليست لمصاحبة لانتطابق بعد الانتزاع متناهيته لانتطاعها بانقطاع
الانتزاع فافهم قال الشارح في الحاشية لان تلك الاجزاء آه هذا نص على ان القضية الخارجية انما تستدعي وجود الموضوع
في الخارج اعم من ان يكون موجوده بنفسه او منشأ انتزاعه فان الانتزاعات الموجودة بوجودها شيئا اليها احكاما صحيحة فستقط
ما قد يتوهم ان لا بد من القضية الخارجية من وجود الموضوع بنفسه في الخارج قال الشارح في الحاشية وثبتت الشيء للشيء
اعلم ان المشهور بين القوم ان ثبوت شيء في فرع وجوده ثبت له ولما اورد عليه ولا انه على هذا التقدير يكون ثبوت
للموضوع متوقفا على وجود موضوعه فذلك الوجود انما يتحد ان فليعلم توقف الشيء على نفسه او متغيرا ان فهو الشيء الواحد
بوجوده هو الغير محال فثانيا ان ثبوت الذاتيات للذات لو كان فرع وجوده بالزم تقدم مرتبة العارض مرتبة الجوهر
بل السلاج في من يتايد بل عن ثمانية وثلاثين بان هذه القاعدة غير جارية بصفاها على الوجود كالاسكان والوجودية بانها
انكر الشارح تقليد المحققين الذي الفرعية وثبتت بالاستلزام وانت تعلم ان الشبهة الثالثة غير معتبرة فثبت
وقال صاحب الافق المنين ان مطلق ثبوت شيء لشيء بما هو طبيعة ثبوت شيء لشيء على الإطلاق فرع تقرير الذات لثبوت له
مستلزم لثبوتها ولما نظر الى خصوصية الحاشيتين فرجا يكون ايضا على هذه الاشكال اي على الفرعية بالقياس الى القوة

المثبت له والاستلزام بالقياس إلى ثبوته كما في ثبوت الوجود للماهية وربما يكون على الفرعية والترتيب كمنسبة
إلى تقرير المثبت له وثبوته كليهما كما في العوارض للائحة غير الوجود وغيره لوانهم للماهية أي حيث يرجع الثبوت إلى
محقق شيء خارج عن قوام الماهية غير مترجع عن نفسها وغير مستند إليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بفعليته
المعروض بوجوه جميعا وقد يكون بحسب جهة التأشيتين على مجرد الاستلزام دون الفرعية بالقياس إلى تقرير المثبت له
والى ثبوته جميعا وإن كان من حيث أنه مطلق ثبوت شيء اشتمل على الفرعية بالنسبة إلى المقر فقط كما في ثبوت الذات
لذواتها هذا كلامه ملخصا ولا يخفى أنه لما لم يلزم تحقق مقتضى المطلق في المناقضات وجه العدل عن المشهور أو يمكن
أن يقال مقتضى مطلق الربط الإيجابي هو الفرعية بالنسبة إلى الثبوت أن تختلف في ثبوت الوجود للشيء لظاهر إلى
خصوصية الماهيتين ونحن نقول بتحقيق المقام وتنقيح المرام أن قولهم ثبوت شيء اشتمل على فرع وجود الماهية لشيء محتمل
الأول أن ثبوت شيء اشتمل في الذهن أعني في مرتبة الحكاية فرع ثبوت الماهية في الواقع في أي ظرف كان انشأ
ثبوت شيء اشتمل يتوقف صدقها على وجود الماهية في الواقع والثاني أن صدق الحكاية بثبوت شيء اشتمل يتوقف
بحسب اعتبارها على وجود الماهية في الواقع فان ريد المعنى الأول من هذين المعنيين فهو حق فلا شبهة في أن الحكاية
بثبوت شيء اشتمل ولو ثبت الوجود للشيء وثبوت آياته أو ثبوت صدقها لا يمكن صدقها إلا إذا كان الماهية لوجودها
في الواقع إذا لم يكن أن يصدق الحكاية بثبوت صدقها أو شيء لما هو معدوم محض بل على هذا من أجل البديهيات لا يلزم
ذلك تقدم الوجود على الوجود وتقدمه على الذاتيات وتقدمه على نفس ذلك الشيء إذا الحكاية بثبوت الوجود للشيء إنما يكون
إذا كان ذلك الشيء موجودا وكذا الحكاية بثبوت الشيء لا أو ثبوته لنفسه فان الموجبات بأسرها كاذبة حين ارتفاع
الموضوع والسفيرة أن الحكاية فرع للحكمي عنه والحكمي عنه هو الماهية لانه لا أو ثبوته لنفسه فان الموجبات بأسرها كاذبة حين ارتفاع
ذاته المتفردة أو بحيثية أخرى لاحقة لذاته المتفردة وان ريد المعنى الثاني من هذين المعنيين فلا يحكم بصحة على الإطلاق
أوليس كل حكاية متوقفة بحسب اعتبارها على ثبوت الماهية لأن الحكاية بثبوت الذاتيات وثبوت الوجود لها
ليست متوقفة بحسب المصدق على وجودها أو ليست حيوانية أي كون فرعها على وجودها أو ليس في مثل هذا المحل تقدم بحسب
المصدق حتى يكون هناك شيء ثابت شيء مثبت بل هناك شيء واحد هو نفس الذات ثم لتقل بطلانها إلى ثابت
مثبت بل لما يحكم بصحة في ما يكون المحمول صدقة منصفة إلى الموضوع حتى يكون الحكمي عنه ذات الموضوع حيث انضمام
إليها فيكون ثبوت تلك الصدقة متوقفا على ثبوت الماهية أو يكون صدقة منسقة عن مجموعها بعد تحققه وأما في ما وراء ذلك
فكلاما أعني الثاني المعنيين ولين فصيح الآخر أو لا شك في أن ثبوت شيء اشتمل على النضمام إليه في الواقع فرع
المثبت له ولا يقتضيه غير الوجود أو الذاتيات للشيء أو ليس ثبوت شيء هناك في الواقع بل ليس هناك إلا نفس الذات

قوله فيها الاستدلال على حقيقة وحدانية معتدة بانحداد واحد قوله فيها كيف والوجود انما يعني ان الوجود ليس حقيقة
اللا معنى المنصدي المتنازع الذي ليس له فراوسوى كخصه كماله فسادا وتعدده وكثرة انما هو تعدد الصفات التي انصفت لكونها
الاجزاء الموصوفة والصفات اليها الوجودات متعلقة صارا وجودا بالصفات وجودات متعلقة فلا معنى للاتحاد بينهما في الوجود
بهنا سمع يقولون ان الاتحاد في الوجود فرع الاتحاد في الحقيقة وعلى رقة وفي اتمام تفصيل وتحقيق ليس امر وقعة قوله فيها
بسميائهم انهم مقتضون نقل كلامه الا شاهد على ان كون الاجزاء التحليلية حقائق متعلقة مع قطع النظر عن شأنا بوجوه الوجود

قوله فلو كانت الاجزاء انما قد عرفت مما سبق ان الوجود عبارة عن المعنى المتنازع الذي يفرع العقل عن الماهيات ان ليس
فرووسوى كخصه المتخصص بالتمهيد في الاضافة فليس تخصص الالابك الاضافة لاقبلها فالماهيات المتباينة لا اتحاد في الوجود
اصلا ولو كان تقوم المستخرج بالاضافة الى ما يتفرع من جهة فكيف يتفرع عن احد ما يتفرع عن الاخرى مع اختلافها بالحقيقة
فلا يمكن اتحاد الحقيقة في الوجودين بالوجود وما توهم من ان الاتحاد في حاشي الحاشية القديمة ان الاجزاء لمقدارية وان
موجودة بوجوه وجودها لكل لكنها هي ذاتها في الوجود والصفات باعتبار تلك الماهيات المتخالفة فلا معنى للاتحاد
او يلاحظ على هذا ان يكون الانسان الفرع من الموجودين بوجوه واحد فان قلت الاتحاد مقتضون من الماهيات بعين
قلت هذا مستطاع لانه لما جاز وجود حقائق معتدة او الماهيات المستعدة بوجوه واحد قيام الوجود والماهيات يكون
الاتحاد ببعض الماهيات من بعض شكلها محضا فان المانع انما كان استحالة قيام حقيقة واحدة بالصفات المستعدة او الماهيات المستعدة اذ لا
جوز ذلك ولم يتكثر الوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها سوية في هذا الحكم فيلزم وجود الانسان الفرع بوجوه واحد قطعا
وما يقال في موضع آخر من تلك الحاشي ان الاجزاء لمقدارية موجودة ضمنها في ضمير وجود لكل ولا استحالة في قيام حقيقة واحدة
بمقتضى ضمير قيام شيء آخر ولا يلزم الوجود لكل على حدة فلا يدرى محصله لانه ان راو بالوجود ضمنى الوجود المتنازع
في الاجزاء لمقدارية غير موجودة بل معدومة بالفعل انما الوجود لها بالقوة واذا خرجت من القوة الى الفعل تصير موجود
وجودات مستعدة فلا معنى لوجودها بوجوه ولو منما مع انه فحالت لما صح بمن ان الاجزاء لمقدارية متعلقة بالماهيات
وموجودة بوجوه واحد وان راو بالوجود حقيقة بوجوه لكل فلا بد من قيام الوجود بها حقيقة فيلزم تعدد الوجود فافهم
قوله ان الاتحاد لا يعني ان الاتحاد في الوجود من شأين لا يمكن الالبعدا في حقيقةهما فان كان الاتحاد بين حقيقتين بالذات
فالاتحاد في الوجود ايضا بالذات ان كان الاتحاد بينهما بالعرض فالإتحاد في الوجود ايضا كذلك فاذا وجد شيء في الخارج
او في الذهن مثلا كانت ذاتها موجودة بوجوه بالذات العرضيات العرضيات ذاتها في اتحاد الشيء مع الذاتيات اتحادا بالذات
مع العرضيات اتحادا بالعرض فاذا وجد زيد مثلا في الدار فالانسان موجود فيه حقيقة بخلاف الاعمى والاعمى
فانما موجودان بوجوه بالعرض اذ ليس زيد في حد ذاته اعمى ولا اعمى فافهم بوجوه الى الاعمى والاعمى
كانت هذه النسبة بالعرض بخلاف الانسان فان زيدا في حد ذاته انسان فساد الاتحاد في الوجود بالذات

قوله العلم متصف بالخ فياخذ بعض الاعاظم انه لو اردوا المطابقة الوفاة بكاشت فلا ينفع فيها هو بعبارة وان ارجعها
المطابقة في الماهية فمنع عندها لا ولا يجزى شهادة الوجود بل لا بد من اقامة البرهان قوله قد يقال في جواب
عن السؤال المصدر بقوله فان قلت قوله نحو في الكهين ثم لا يخفى عليك ان هذا الكلام يصح الزامه على المتكلمين لا تحقيقا
فان من الاحتمال ان يكون العلم عبارة عن نسبة حاصلة في العقل كما هو معروف الامام ولا يفي لبطانة هذا ولا ما هو
من ان العلم متصف بالمطابقة واللامطابقة والنسبة ليست كذلك

واجاب عنه المحقق الطوسي بان من الصور ما هي مطابقة للخارج وهي العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج وهي
واما الاضافة فلا توجد فيها المطابقة وعدمها لا متناع وجودها في الخارج فلا يكون الادراك بمعنى الاضافة علما ولا
قال المتصفي في المحاكمات حاصلا ان الادراك متناع ان يكون اضافة لان الادراك يصعب بالمطابقة واللامطابقة ولو كان
اضافة لا متناع وجودها في الزوايا كانت موجودة لزعم ان لا يكون الادراك لا موجودا في الخارج واذا امتنع وجودها امتنع
وصفها بالمطابقة واللامطابقة ثم اعترض عليه بان لم لا يجوز ان يكون لبعض الاضافات جوده في الخارج
وبعضها لا يوضح انما فيها بالمطابقة وانت تعلم ان هذا مع كونه مسقطا لفظا لا معنى لوجود الاضافات في الخارج
اصلا ولا يلزم التمسك بوجود الاضافة في الخارج لا يمكن في صحة الاتصاف بالمطابقة وعدمها اذ المطابقة للمعلوم
وقد تم المطابقة له بمعنى المناسب للمقام مما لا يتعل في الاضافة جملة بخلاف اذا جعل العلم صورة فانه يمكن ان يتصور
فيها المطابقة وعدمها وقال الرافض ميزان في حواشي المحاكمات محصل الجواب ان المتناع من كون الادراك
اضافة ان الاضافة متناع الوجود في الخارج على ما تقرر عندهم واذا امتنع وجود النسب والاضافات في الخارج فامتنع
وصف الادراك بالمطابقة على تقدير كونه اضافة اذ يعتبر في المطابقة اتحاد المطابق والمطابق في الماهية
ولم يتحقق في الخارج ليس الاطراف والاضافة التي هو المدرك للاتحاد بينهما في الماهية ثم اعترض عليه بان اللازم
ما ذكره ليس لعدم كون الادراك بمعنى الاضافة علما واما عدم كونه جملا فلا ولعله ذكره استظرا او قهرا ان المراد
بكون الكل عدم المطابقة انه عدم المطابقة عما مر من شأنه المطابقة فقد لازم عدم كون الاضافة جملا فافهم
قوله في ما اذا عجز الاعاظم ان يحصل ان المطابقة واللامطابقة قد تطلق على مطابقة امر لا مراهية
وبالعوارض المشتركة بينهما وعدمها ووجه اتحاد المطابق والمطابق بحسب الحقيقة وقد تطلق على مطابقة علم
اعتقاد لما في نفس الامر ومحصلة يرجع الى انكشاف الشيء كما هو وعدمه فان كان المراد بمعنى الاول فلا ينضم الى المطابقة
واللامطابقة بهذا المعنى من شأن العلم بل هذا لا يزيد على نفس المعنى فيكون مصادرة ودعوى الضرورة في
محل النزاع غير مسموعة وان كان المراد بمعنى الثاني فيكون المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى من شأن الوجود ثم
بل الدلائل القاطعة قائمة على ان المطابقة واللامطابقة بهذا المعنى لا يمكن ان يتجهت بهما الصفة انما صفة فافهم

افزودت ان التصان العلم بالمطابقة ليعني الذي لا يخرج فيها في غير الخفاء وقد ذكر قوله في بعض مدارك العلية وهي مدارك العقول المجردة والاجسام العلوية وذلك التحقيق لا ينافي في نهج التكلمين ولا من سبب الامام قوله لموعود استخرج فيه ان لم لا يجوز ان يكون محال الاستلزام محال الآخر وهو التفسير قوله وبهذا اثبت ان محال بيان في حاشية الحاشية بقوله بيان ان العلم صدق ان قوله فان المناقضة فيه ان في الملازمة المذكورة وجه حاشية الحاشية بقوله ولتأمل ان يقول ان قوله فالمراد حصول الصورة ان يعني ان الحكم على الامر محال المطابق للمعلوم لا تمام التقريب بانه المراد حصول الصورة الذي ادعاه اولاد العلم المتجدد الذي هو مورد لقسمة يدل على ان المراد به الصورة الحاصلة لاخصاص المطابقة للمعلم فيهما على ان مورد لقسمة حقيقة بطلبها قائل القوم هي دون هو كما بينه سابقا في آخر ما يتسرى الى الان شرح كلامه والسراجان يوقفي لا تمام حتى يتم بالصواب والصلوة والسلام سيدنا وسيدنا والامام اكره صحابة قدامي هذا نظامت

بقوله اذ عرفت انه قد عرفت ان لا يمكن التصان الاضافة بالمطابقة مع المعلوم والملازمة مطابقة معه لا قوله وهي مدارك العقول آه انت تعلم ان القول باننا عالمون بعلوم قائمة بالعقول بالافلاك سفسطه ظاهر قوله وذلك التحقيق آه بل هذا التحقيق مع كونه منافي المذهب المتكلمين مناهية لبداهة العقل ايضا كما استحق هذا

وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام

على خير خلقه محمد وآله وصحبه

جميعين

خاتمة الطبع الحمد لله والمنة كه حسبنا يش خباب لانا حافظ سيد محمد عبد الله بگرام حاشية ملا محمد باقر خرابادي بر حاشية فلام يحيى متعلقة حاشية ميرزا پير رساله در شهر محرم سنة هجری از قالب طبع آید مرتب و طیار گردید و خباب مصنف نظام حق تصنیف بهتم مطبع نظامی محمد عبدالرحمن خان نجف آبادی به فرمودند و بنا بر جسطری اجازت اذن لهند ابرو قانون بستم و داخل بهی جسطری گورنست ط کرده شد مروج که کسی بدون اجازت بهتم موضوع قصد طبع نفرماید

وجه ختم بر خاتمه برای سند این معنی که این کتاب مطبوع مطبع نظامیست مهر و دستخط بهتم فرموده

العباد



۱۹۶۲

عبدالله